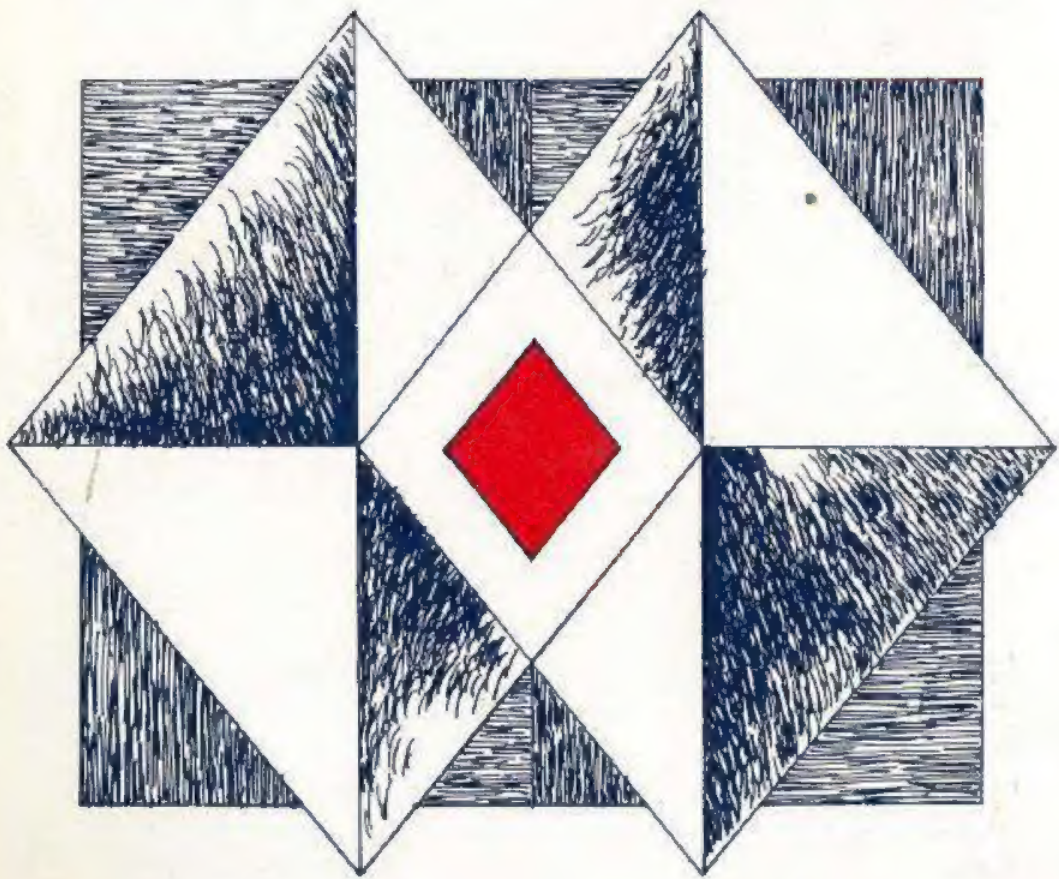


فرانسیس فوکویاما

نهایة التاریخ والإنسان الأخير



مركز الاغناء القومي

إذا أعجبك الكتاب، فرجاء حاول شراء النسخة الورقية
تفكر أن الكتاب العرب معترفون والكل يستوطني حيطهم
دعنا لهم يضمن إستمرار عطائهم
(أبو عبود)

<http://abuabdoalbagl.blogspot.com>



أبو عبود الیغل

فرانسیس فوکویاما

نہایت التاریخ والإنسان الأخير

الإشراف المراجعة والتقديم
مطاع صفدي

فريق الترجمة

د. فؤاد شاهين ، د. جميل قاسم ، رضا الشايبی

مركز الاغناء القومي



mohamed khatab

بيروت 1993

«نهاية التاريخ» بيان التيموسية المخففة

قد يكون كتاب فوكوياما (أو فيجيوماسا) من أهم ما صدر على الصعيد الأيديولوجي في الغرب الأمريكي، بعد عدوان المؤسسة الأمريكية على العرب، وتفكك الاتحاد السوفياتي، وزوال كل ما كان يعنيه مصطلح المعسكر الشرقي. ولعل نميزه ذلك لا يصدر أولاً عن طرافة البحث وغزارة المادة، بقدر ما هو وثيقة أو (بيان) أول تعلنه الليبرالية، وهي تجدد نفسها، وتزعم استئناف مشروعها، وحيدة هذه المرة، لا ينازعها أي جبار آخر إيديولوجي أو عسكري سياسي، أو معارضة قادرة.

لذلك لا يعتمد الكتاب قوة الحاجة الفكرية، ولا الحقيقة التاريخية، بقدر ما يستند إلى ما تحصل من أمر واقع (in Facto)، بحسب المصطلح الاستراتيجي. لكن هذا لا يعني أن الكاتب لم يحاول أن يمشد ما يستطيع من الموضوعات الفكرية والتاريخية التي تساعد على إنارة أطروحته. ولو تذكرنا قصة الكتاب، وكيف أنه ظهر أولاً في شكل مقال نُشر في مجلة المركز الذي يشتغل فيه المؤلف، ثم أن ردود الفعل الكثيرة والمتعددة التي أثارها على صفحي الأطلسي، أغرنه بنحويل المقال إلى كتاب. لو تذكرنا هذه القصة، فإننا ندرك مدى القصديّة، والتعمد الذي يخفي وراء نصير مقال كتاباً كاملاً. والحقيقة فإن المقارنة بين المقال والكتاب تبرز مباشرة كيف أن المؤلف لم يستطع أن يُغني موضوعه بأكثر مما أت به المقال فكرياً، بقدر ما زاده كمياً، سواء بالتفصيل أو الشروح واستعراض المعارف السياسية الرائجة في الخطابات الإعلامية المعهودة، ضمن إطار شبه فلسفي.

وقد كان يمكن لهذا الكتاب أن يمر عابراً دون أن يخلف أثراً يذكر مثل المئات من أمثاله، المعترية في قائمة البيانات الأيديولوجية والجدل السياسي اليومي، لولا أن المؤلف قام بقفزة كبرى، من مستوى الحدث إلى أوسع المفاهيم الفلسفية؛ محاولاً بذلك أن يفلسف الأمر الواقع، أن يرفع وقائعه إلى مستوى من التعليل الإطلاقي، أن يجعل ما هو من صنف الوقائع العسكرية والسياسية، كما لو كانت نتاجاً لكلية المفهوم؛ فهو يقلب العادة المتبعة في هذا المجال؛ إذ لا يقول

إن الواقع يشهد لصحة الرأي أو المفهوم، بل يريد من المفهوم أن يشهد على صحة الواقعة، ويعتبرها نابعة من صلاحته المنطقية الخالصة، ومؤيدة أنطولوجياً كذلك بمهية الفكر عنه الذي يستند إليه. فالمفهوم لا يستخدم هنا لإضاعة الواقعة، بقدر ما تؤخذ الواقعة كمادة خام، وتلتصق بجسد المفهوم وكأنها وليدته وصنيعة. وقد يكون المفهوم حقاً براءً من كل هذا الذي يجري باسمه.

لا يأتي فوكوياما في هذا الصدد، وعبر مئات من الصفحات، بما ليس معروفاً من تراث الليبرالية. فالليبرالية ليست سوى الاسم السياسي الذي اتخذته تيارات الفكر المنفعي الذي طبع الثقافة الأنغلوسكسونية منذ منعتطف الحداثة حتى أيام التداولية (البراغماتية)، وما يسمى راهنا بالفلسفة التحليلية، مع بعض الفوارق من حيث المنهج. غير أن الجديده الذي يدخله فوكوياما على خطاب الفكر الأنغلوسكسوني/ الأمريكي المعاصر هو محاولة تغيير المقدمات التقليدية لهذا الخطاب. فبدلاً من اعتماد تراث الواقعة النفعية كما هو عند مؤسسيه الأوائل من لوك وبنجامين وميل، فإنه يبحث عن المصادر الأوروبية، وبالذات يرجع إلى الفكر الألماني، عند أحد أكبر أعلامه، هيجل. ولا يتوقف عند هذه المحطة الكبرى للفكر التاريخي، بل يمضي قدماً إلى عمق الفكر الإغريقي، فيصّل مقدماته الأولى بثوابت التحليل الأفلاطوني للذات والمدينة والعالم. ولا ينسى أن يعرج خلال طريقه، على أحد مؤسسي الأقنوم المعاصر حول «المجتمع المدني»، وهو روسو. ويغدو هيجل مستنده الأساسي.

كان الخطاب الفلسفي لليبرالية يعاني دائماً من مشكلة التأسيس، أو بالأحرى من البحث عن المفهوم. كان يحس افتقاراً موحشاً للأبنية الفكرية الكبرى التي عرفتها القارة الأوروبية. فليس الاستناد إلى واقعة، من نوع تلك الواقعة التي تعتبر أن المصلحة هي مقياس كل شيء، ومحرك كل شيء، كافياً لمد العقل الإنساني بالطموحات الفكرية الكبرى التي يحس أنه مكلف بالبحث عنها وبنائها. ولقد ازداد هذا الإحساس وطأة بفقر المفهوم، وجلافة المستند (الواقعي) لدى أقطاب الفلسفة الأميركية، منذ أن شرع الكيان الأمريكي بالتعرف إلى هويته الخاصة، وتميزه حتى عن أقرب مصادره البشرية ومكوناته الاجتماعية، أي ذلك الأصل الأنغلوسكسوني الغالب على تركيبه الديموغرافي.

فترى جون ديوي أحد أكبر البارزين في السلالة الأميركية الفلسفية، ينجح إلى مثالية أوروبية يُغلف بها البراغماتية المسطحة كما جاءت عند مؤسسها وليم جيمس. وينهض جون راولز خاصة بالمدماك الأخلاقي الذي كان يشكل التحدي الأنطولوجي الأكبر للنظام المعرفي البراغماتي. فيربط هذا الفيلسوف بناء الشاخص حول «نظرية العدالة» بأهم مقدمات الأقنوم الأخلاقي، كما قدمه كانط. وعلى الصعيد الفلسفي الخالص ينهض ريتشارد رورتي بأهم ما كان ينقص الخطاب الفلسفي الأمريكي، وهو التحليل البنيوي الشمولي لمسألة المعرفة والكيونة، باحثاً لمكان له ضمن الجليل النيتشوي الهيدغري الذي طبع العصر الفلسفي الراهن بأهم إنتاجاته وأسائه المبدعة.

هناك إذن تمطش حقيقي في صميم هذا الخطاب الفلسفي الأمريكي - الذي نصفه بالتأشيه - رغم قدمه النسبي وعطاءاته المتزايدة - إلى إعادة التأسيس في المختلف عما ألقته الأعمال

الأثغلو سكسونية السابقة. وتحدّد ذلك بهذا الطلب الملح لطرح المقدمات المختلفة. ولا سبيل إلى مثل هذا الطرح إلا بالعودة إلى داخل الأسرة الأوروبية عينها، والانزراع في تربتها، واللجوء إلى عرينها الإغريقي القديم.

لكن ينبغي الاحتراس هنا. إذ لا يمكن لمحاولة فوكوياما أن ترقى إلى مستوى المنعطفات الفلسفية الأصيلة التي حققها أمثال ديوي وراولز ورورتي. فهو لا ينتطع إلى بناء مذهب متأسك، بقدر ما يدلي بجملة من التحليلات والحجج التي تفيد في سجال أقرب إلى الخطاب السياسي اليومي. وكل الالتباس الذي أوقع فيه ناقديه إنما ينشأ عن هذا النوع من المزج بين الخطاب السياسي الاعلامي والمفهمة الفلسفية الشمولية. فهو اختار أن يصعد من طريقته هذه إلى أن يبلغ أعلى مراتب العقلنة التي تمس الاختيارات الأنطولوجية الكبرى المتعلقة بمفهوم الكينونة من جهة، ومصير التاريخ من جهة ثانية. وبذلك يفرض على قارئه وناقده نوعاً من استراتيجية التعامل مع نصه التي تفضل طريقها دائماً بين أن يتصدى نقدها إلى أطروحاته الأيديولوجية، أو يواجه برهانات فلسفية كبرى، ليس النص الفوكويامي مسؤولاً عنها، وإن كان يفرض عليها أن تحميه، وتعتقل اجتهداته الخارجة أصلاً عن أصول التعاطي الفلسفي.

يجد القارئ نفسه محشوراً أمام هذا التعسف في استدعاء مفاهيم أفلاطونية وهيغلية وقصرها على تأطير دعوى مباشرة، قد تسبغ الصلاحة المنطقية والحقانية التاريخية على نظام سياسي معين، ودولة واحدة بعينها. ولا شك أن متقفاً أميركياً قد يستهويه أن يجد نظامه الاقتصادي السياسي ودولته يرتفعان فجأة إلى مصاف الكمال التاريخي، أو أنها يجسدان الاختيار الوحيد المتبقي أمام الإنسانية جمعاء. ولكنه لن يستطيع العثور على البراهين (الواقعية) فعلاً التي تبرر هذه النعمة العقلانية المطلقة التي تتمتع بها أميركا بوش ولوس أنجلوس، في كونها تسجل في ذاتها وفي زمنها «نهاية التاريخ» أو كمال الإنسانية.

يواجه القارئ لدى فوكوياما مستويين للنص، أحدهما المصرّح عنه وهو جملة التحليلات السياسية المشوبة دائماً بسلطة الأحكام المسبقة والقبلية؛ والثاني ويتعلّق بالمقدمات الفلسفية الشمولية التي تُقحم من أمكتنها القصّة الخاصة بها، في حيز آخر يتعلّق بالقصدية الخاصة بعقيدة الكاتب الأصلية. ولا شك فإن هذا المنهج الذي يوصف بازدواجية المختلفين، يهدف إلى فرض التسليم بتلك العقيدة، ولكن ليس عن طريق حقانيتها الخاصة - التي تظل مُوازبة وغير مطروحة أبداً لا للعرض ولا للنقاش - بل حسب أواليه اللصق والالتصاق بذلك المستوى الآخر من المفاهيم التي يؤتى بها قسراً وحشراً. فلا يفسح الكاتب أي مجال لإمكان التحقق من المقدمات للوصول إلى تلك النتائج المفترضة. بمعنى أن الاستعانة بأفلاطون وهيغل وكوجيف - وإن كان الثالث هذا ليس من مستوى ولا من سجل الأولين - قد لعبت ما يفوق دور الشهادة على ما يريد الكاتب إثباته، إذ صار لأفكار هؤلاء الفلاسفة دور المقدمات المنطقية الضرورية التي تمتلئ حقيقتها في ذاتها. وبذلك أخرج فوكوياما أفكار هؤلاء الفلاسفة من معرض التحليل والنقد، وجعلها مرتكزات نهائية لما يطرحه من فهم خاص حول تحقق «نهاية التاريخ». فلقد أهمل وترك كل ما يتعلق بـ «نهاية التاريخ» كأطروحة فكرية قابلة في حد ذاتها لإثارة أكبر وأهم

النقاشات. اعتبر أن النهاية حقيقة مسلم بها. ولا سبيل إلى أي نوع من أشكال مراجعتها والتيقن من دلالتها. وحصر المشكلة في العثور على الحدث التاريخي الذي يحقق هذه النهاية.

لا يثير الكاتب أبداً أي تساؤل جدي حول معنى التاريخ، وحقيقة تحركه، حول غائيته أو صدقيته. يتجاهل، أو بالأحرى يجهل - وربما كان هذا هو الأصح - كل حقول الجدل المشار حول مسائل التاريخ فلسفياً. فهو ينطلق بدون تصريح، وبكل بساطة، من سذاجات الاعتقادات شبه العامة المباشرة. فالتاريخ خط حركي له بداية ونهاية، والأحداث تتلاحق فيه بحيث يبدو كأنها تصنع كملاً ما. وهذا الكمال سيعني نهاية التاريخ. أما المحرك الأساسي للأحداث فإن فوكوياما يسعى للتعبير عنه باختيار بعض الأطروحات مهملاً سواها، دون أن يكلف نفسه عناء البرهنة على قبول ما قبل، أو ضد ما كان رفض وأهمل من المذاهب الأخرى.

يريدنا الكاتب أن نسلم له مباشرة بكونه يهتم أساساً بالبحث عن هذا المحرك الذي يأتي بالأحداث، ينتج الوقائع، ويغير من وقائع أخرى. فما هو هذا المحرك إذن؟ إنه بكلمة واحدة عنصر السيكلوجيا وحدها. فلقد انتزع من الأفلاطونية الرسمية التبسيطية التي أتى بها مؤسس العقلانية الإغريقية أفلاطون، ليصور من خلالها صراع الميول والقيم في ذات الفرد الإنساني واختار جانب الميول، أو ما كان أطلق عليه أفلاطون اسم التيموس (Thimos). وهو هذا الجزء الراغب من النفس والطامع إلى تأكيد الذات، وانتزع اعتراف الآخرين بها. ولقد اعتقد فوكوياما أن هيغل تبني هذا التيموس معزولاً عن بقية قوى النفس، وخاصة منها الوعي. ولم يرَ في العملية الجدلية الكبرى، سواء في صورها التبسيطية والفكرية الخالصة عند أفلاطون، أو في ملاحظها الأنطولوجي المعرفي الكبير عند أستاذ الديالكتيك الحديث هيغل، إلا جانب الرغبة في تأكيد الذات. لقد أعجب فوكوياما بالتيموس، كجانب مجتزأ من النفس، ومن بنية المجتمع، ومن حركة ومحركات التاريخ، وصعدته إلى مستوى أقنوم الأقانيم. اختزل به تاريخ الجدل الهيغلي. وقدمه على أنه البديل الحيوي عن النفعية الأنغلوسكسونية والبراغماتية الأميركية في آن معاً. ولكنه يصب في الهدف الواحد الأخير الذي يربط المسار النهائي للكينونة بنظام سياسي اقتصادي معين هو الرأسمالية الرأبنة، باعتبارها أعلى تجسيد للرغبة التيموسية.

هذا الباحث الأميركي، ذو الأصل الياباني، يتشبث بالجانب التيموسي النفسي، لدى الفرد والجماعة ثم التاريخ، متأثراً بثقافته القومية المعروفة عن شعبه، بما فيها من الأخلاقية الفروسية، والتطلع التنصيمي لقيم القوة وتأكيد الذات والعنصر. فيرى تقارباً بين عقيدة الدم، وفكرة التيموس الأفلاطونية - المجتزأة دوماً من كيان نفسي متكامل مقود أصلاً بعقل المثل وحدها عند أصحابها الأوائل. ويعجبه لدى هيغل، ولا شك عبر تفسيرات كوجيف الخاصة، هذا التمييز بين المفهوم والخطاب، لكن دون أن يعيره الاهتمام الحقيقي من حيث القصد الفلسفي الكبير الذي يهدف إلى بنائه الجدل الهيغلي كما هو في وساعته للحدث الواقعي والتطور المفهومي. لكن الباحث المتلف إلى إثبات حقيقة بسيطة متمثلة في انتصار الليبرالية، لا يبدو متمهلاً متعمقاً بالجهاز المعرفي الذي يستمد من تراث هؤلاء الفلاسفة. فلا هو قادر على إعطاء مفهمة جديدة لذلك الجهاز، ولا هو كذلك يحسن استخدامه بحسب ضوابطه المنطقية الأصلية. لذلك تشكو

الرهنة عند فوكوياما من تناقضات صارخة وخاصة فيما يتعلق بموضوعة التيموس. فهو في الوقت الذي يؤكد كهاية ثابتة للإنسان - بصرف النظر طبعاً عن توأمه المعارض والتحكم، المتمثل بالعقل، يفرغ من تحديده كمحرك وحيد للتاريخ؛ فيعزو إليه مبدأ الصراع الفردي والجماعي من أجل الاعتراف وتأكيد الذات؛ لكنه في الوقت نفسه يرى فيه الأساس الحيوي القابل لبناء الديمقراطية، وذلك بفضل نظام إجتماعي سياسي ممكن، يتمثل بالليبرالية. فلم يكلف الكاتب نفسه مشقة التساؤل عما يسمح لذات المبدأ الواحد في أن يكون سبب الصراع والاقتتال، وبالتالي العنف الجماعي بالإضافة إلى عنف الأفراد؛ وأن يتحول في الآن ذاته إلى نظام عقلائي يضبط علاقات الفئات والأفراد ضمن مجتمع من الحرية والمساواة للجميع.

ما يريد أن يشته الكاتب دون تصريح واضح هو أن الليبرالية لا يحركها فحسب المبدأ الاقتصادي. وبذلك يضرب صفحاً عن كل التراث الفلسفي الاجتماعي الحديث الذي أبدع النظريات الواقعية والاقتصادية في مختلف مضامينها سواء منها التي تصب في النهاية في المنحى الرأسمالي أو الاشتراكي، وحتى تلك التي تعتصم بالادعاءات العلمية المجردة. وبذلك يصنف الكاتب نفسه، دون أن يريد ذلك، إلى جانب المدرسة الطبيعية، ولكن في منزلة بين الاتجاهين الرئيسيين اللذين تقاسما هذه المدرسة عبر العصور، وكان رمزاهما هوبز البريطاني، وروسو الفرنسي. فالأول كان مرجعه الطبيعة، ولكنه أسبغ عليها صورة ذئبية. والآخر عزا إليها أصل السلام والنزوع إلى المساواة والعدالة.

يجنب الكاتب نفسه عناء الدخول في غابة المفهمة الفلسفية التي اعتمدها كل من اتجاهي المدرسة الطبيعية. وقد حاول أن يصعد فوق كل الغاية تلك، ممتطياً صهوة نصف أفلاطونية ونصف هيغلية؛ وكذلك دون أن يحمل نفسه هنا أيضاً أية مسؤولية من المفهمة الفلسفية العليا، بتشعباتها وغناها. فكانت طريقته الاختزالية التي سلطها على هذا التراث الهائل تخدم غائيته الأيديولوجية المعلنة، لكنها تفقد خطابة المنطقي دعامة الصلاحية المعرفية، والأصالة الأخلاقية أي الاخلاص لتون المراجع التي لا يجوز التهرب من دروبها. فلقد عمد الكاتب إلى تقديم تأويلات مستفيضة حول كل ما يتعلق بأثر التيموس في شأن المصائر السياسية ذات الطابع الدولي بخاصة، لكنه بقي مُقللاً أو متوارياً بالأحرى فيما يتعلق بالموضوعة الرئيسية التي ندب نفسه للدفاع عنها، وهي إثبات «نهاية التاريخ»، وربط هذه النهاية بالنظام الليبرالي (الأميركي) بالذات. فلقد قدم صفحات مستفيضة حول الكثير من تأويلاته لمظاهر السياسة الدولية التي قد لا تخلو من البراعة، والتي يمكن أن يوافقه عليها الحس الثقافي العام. لكن معظمها كان يشير الكثير من المشكلات الفكرية والمنطقية التي يتنبه لها القارئ المختص، ويرى كيف أن الكاتب يوارب مواقفه منها، وينزل على حدودها، خوفاً من الوقوع في شباكها التي يمكن أن تكشف عن الحواء وغربة القلم عن المواقع التي يناوشها من بعيد، وبأساليب مجترأة وضبابية دائماً.

إن الحصن الأكبر الذي تحتمي به أطروحات فوكوياما تعود ملكيته الأساسية إلى هيغل وحده. وإذا أحسنّا الظن إلى حد متماذٍ، يمكننا تصنيف الكتاب في خانة الهيغلية، شرط أن نلحق هذا التصنيف بخاصيته الفاقعة، وهي أن التأويل الفوكويامي هو تبسيطي إلى حد بعيد، وسجالي.

لا يمكن تقبله كنص فلسفي متأسك يضيف شيئاً جديداً إلى التراث الهيجلي. لكنه في الوقت نفسه يحمل بعض مفاصل الجدل الهيجلي استنتاجات وتحليلات لا تطبقها مقدمات نصوصه، ولا يسوغها منطقها الذاتي. وأهم ما يرتكبه التأويل الفوكريامي في شأن النص الهيجلي، هو هذا الإقحام، غير المعلن أبداً، لمذهب الديالكتيك في أن تكون له هذه النهاية - القسرية جداً - وهي انتصار الليبرالية، الأميركية بالذات. لا شك أن الكاتب لم يكن يجرؤ على ارتكاب هذا الإقحام، لو لم يكن يتحجج ببعض شطحات كوجيف. عندما تصور هذا الشارح غير الموضوعي أن الاشتراكية قد تحققت فعلاً في أميركا. وأنه لا فارق كبير بين كل من الاتحاد السوفياتي وبينها، وذلك في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية (!).

إن فكرة كمال التاريخ في عودة الالتحام بين المفهوم: (المساواة والعدالة والسعادة)، والخطاب: (النظام السياسي الاقتصادي) وعلى النطاق العالمي عبر (الحكومة الشمولية المنسجمة)، هذه الفكرة التي قد يمكن تقبلها من داخل المنطق الهيجلي وتطورها؛ لكنها تظل شعاراً معلقاً فوق الحدث، أو المايحدث. وقد تتضمن تماسكها المنطقي ذاتياً، لكن المشكلة تبقى في هذه النقلة الهائلة غير المبررة بين مستواها المفهومي، وشكل تحققها عبر التاريخ اليومي. إن كل الجهد الذي يحاول فوكرياما أن يستخدمه إنما ينصب في هذه النقطة. وهو جعل التاريخ ينتهي عند أميركا. وهنا يظهر (الفخ الايديولوجي) الذي ينصبه فوكرياما لقرائه. فهو لا يناقش أبداً هذه النقلة، بالرغم من كونها هي حجر الزاوية في كتابه. فبدلاً من أن يقدم لنا البرهنة التي تقنعنا حقاً أن نهاية التاريخ هي الحقيقة الأميركية المعروضة أمام العالم أجمع اليوم، فإنه أغرقنا في مقدمات نظرية - دون أن يتحقق مع ذلك الوفاء المطلوب في هذا المجال للنصوص ومنطقها الأصلي عند أصحابها - حول أحد محاور النقاش الأبدي فيما يتعلق بسؤال عن طبيعة الإنسان، وطبيعة التاريخ. وقد عالج السؤالين بغير أدوات التناول والتحليل الفلسفية، بقدر ما راح يتعجل الطروحات، ويفترض مسلمات لا تلبث أن تتورط في مسلمات أخرى وهكذا.

فالقارئ الذي يشعر بالخدعة، ويرفض الفخ الفاهر فاه أمامه، يظل يسأل نفسه: حسناً قد أوافقك يا فوكرياما على كل العروض حول الأفلاطونية والهيجلية، وصولاً إلى الأقسام الأخيرة في كتابك، حيث تتناول الاستراتيجيين السياسيين من أمثال كيسنجر وسواه من كتاب التقارير السياسية الحكومية؛ إلا أن كل هذا المحصول النظري الكبير لا يعني أنه متوفر بمقدماته ونتائجه ليعتمد النقلة المعرفية المطلوبة من متونها الأصلية، إلى موضوع نهاية التاريخ، ولا إلى تطابق هذه النهاية مع النظام الأميركي الراهن. قد يمكن مسامرة هذه العروض والانسياق فيها تحاول أن تقدمه من نظرات حول التطور السياسي والاجتماعي ضمن هذه المروحة الواسعة التي تضم الفلاسفة والاجتماعيين والاقتصاديين المعروفين انطلاقاً من هيجل إلى نيتشه، ومن هوبز إلى ماكس فيبر، ولا بأس من التعرض إلى كتاب واستراتيجيين آخرين، من مورغانزو وميرشمر (Mearsheimer) وكيسنجر، إلى جانب العديد من باحثي المدرسة الأميركية المعاصرة الاجتماعية، من أمثال جوزيف شومبتر (Shumpeter)، وتالكوت برسون، وسواهم. لكن كل هذا الحشد من الآراء لا يمكنه أن يدخل ضمن البرهنة المشدودة على أطروحة الكتاب الأصلية

ذات المستويين المفهومي والخطابي معاً: (نهاية التاريخ، وانطباقها على الليبرالية الأميركية). ولذلك قد يستمتع القارئ بالكثير من آراء الفلاسفة والباحثين الواردة في مختلف تضاعيف هذا الكتاب. وقد يعفو عن الاجتزاء والقفز غير المبرر إلى درجة أنه يمكن تناسي الموضوع الأصلي الذي يوجه عرض الدراسة.

غير أن أغرب ما يمكن أن يشعر به القارئ المتخصص لأولية العروض النظرية هو أن الكاتب، بعد بذل الجهد، لا يبدو أنه ما زال عند عقيدته الأولى. ولعله تحت وطأة البحث والمراجعة لم يعد واثقاً من شعار «نهاية التاريخ» عنه. فالكتاب بالنسبة لمنظور (المقال) السابق الذي صدر عنه، ينتهي إلى نتائج أقل حماساً لما كان يبدو في المقال أشبه بإعلان عن مولد ايديولوجيا «شعبوية» جديدة، أكثر منه يبحث علمي مسند، أو نظرية فلسفية متياسكة، بحيث لا يستطيع الكاتب أن يمنع نفسه من الاعتراف بالخروقات الكثيرة التي تخترم (كمال) الليبرالية الأميركية. فلا يجد مناصاً في الأخير من طرح الفصل بين إنسانية ما بعد التاريخ وإنسانية الداخل التاريخي، وكأنه أمنية أكثر منه واقع. لا يقر الكاتب بسهولة أن الفاصل بين الإنسان التاريخي، والإنسان الأخير لا يزال مفهوماً وخطابياً، وليس زمنياً فحسب.

* * *

يمتهد فوكوياما في معارضة النزعة الاقتصادية، وطرح مقابله الجانب الإنساني الآخر الذي يستند إلى مبدأ التيموس، بمظهره: الميغالوتيميا والإيزوتيميا، أي نزعة الاعتراف بالذات، والرغبة في المساواة. ولكن النص يلجأ إلى ضرب الأمثلة من حياة الأمم والأفراد ماضياً وحاضراً لدعم أطروحته، أكثر من اجتهاده في مجال المفهمة الفكرية والبرهنة المنطقية. وهذا طبعاً يؤكد المنحى السجالي المسيطر على منهجية الكتاب، بحيث يبدو العرض غارقاً أحياناً كثيرة في سياق نفسي تبسّطي قد يوحي بوهم الواقعية الساذجة، والمباشرة السهلة. ولعل أكثر ما كان يصدم الرأي العام الفلسفي والتاريخي الذي استقبل الكتاب بحرارة أقل مما استقبل به المقال الأصلي، هو أن المؤلف يتصدى للعديد من الاختصاصات بخفة غير مستحبة. فهو في الوقت الذي يتشبت بكون عرضه يمت أولاً إلى النسيج الفلسفي، لكنه يهبط غالباً دون التعارف عليه من أصول النص الفلسفي. فنراه يشرّد بسرعة إلى نوع من الصحافة التاريخية والسياسية الماخوذة أولاً برغبة التأثير الآن، واعتناء الأدلة المرتكزة إلى تأويلات مجتزأة لأحداث السنوات الأخيرة من الثمانينات. وهنا يبدو الكاتب أنه يتعجل إطلاق الأحكام، وينساق وراء إغراء الرغبة التيموسية نفسها بتفسير الأحداث قبل أن تتكشف حقيقة عن خلفياتها. فتقع الكتابة في مساق الإخبار التأويلي، في حين يصير المؤلف على التصدي إلى أخطر المفاهيم. تغريه البراعة أكثر مما يسكنه هم الحقيقة.

يجد القارئ نفسه مدعواً إلى الانجرار في تيار امتداح (التيموسية) وفق أهواء التفسيرات المتعجلة، التي تشبت ببعض ظاهريات الأحداث الجديدة. وقد لا يرى في ذلك أية مدعاة للمعارضة. مادام المؤلف لا يقول جديداً يحتاج إلى صياغة وبرهنة جدية. فليس في إبراز محركات الكرامة الشعبية، وطلب الحرية وكسر الأغلال ما يساهم تجديداً في قراءة أعمق للتحويلات الكبرى التي أصابت النظام العالمي بعد انهيار الشيوعية. فالكتاب يعبر عن إعجابه الشديد

بأنقلابات الأنظمة السياسية المكورة للمعسكر الاشتراكي سابقاً. وهو يريد أن يقنعنا أن التيموسية - التي تنزاح هنا إلى ما يعادل الكينونة الفردية والجماعية معاً - هي التي أسقطت النظام الشيوعي عند شعوبه نفسياً قبل أن يتساقط تقريباً من تلقاء ذاته عملياً. فإن انفكاك المجتمع عن الايديولوجيا السابقة عندما لا يرى فيها مجالاً لتحقيق ذاته وطموحاته، كان أهم من العامل الاقتصادي والسياسي. ليس في هذا التعليل ما يجدد في عمق البحث. كما أنه لا يتطلب معالجة جديدة وشمولية إلا عندما يهمل بقية السياق التاريخي والاجتماعي لمجمل التجربة الاشتراكية، وتطوراتها الذاتية، ومن ذ أهم إطار حيوي لها وهو الصراع السياسي مع القطب الآخر المتمثل في الرأسمالية ليس كنظام أو كقوة عسكرية فحسب بل ككلمة حضارية، تنصب لديها محصلة الجدل التاريخي الحي.

غني عن البيان أن النص الفوكويامي يرفض عن سابق تصميم الدخول في الجدل الفلسفي الصحيح. فهو مثلاً لا يسأل نفسه عما تعنيه نزعة الاعتراف، وكيف يمكن أن تنزاح بلمحة بصر إلى تشكيلة الكينونة بكليتها. ذلك على صعيد الطرح المعرفي الأنطولوجي الذي يتجنبه الكاتب تماماً، ويسارع إلى استنباط بعض نتائجه ليستخدمها في دعم أحكامه المطلقة التي يصدرها وكأنها مسلمة تسبق النص ونسبجه الفكري. وأما على الصعيد الحداثي أو التاريخي فإن النص يتشبث بلحظة استثنائية من حاضر استحوذ على المشهد العالمي. وتمت كتابة النص تحت وطأة العنف المادي لهذا الحدث المباشر، بحيث إنه لم يتنظر حتى يرى ماذا أعطت هذه التيموسية الفجائية المتفجرة لشعبها بعد أشهر قليلة من وقوع الخسوف العظيم. فأية تيموسية حيوية هيغلية أو نيشوية يمكن أن توصف بها اليوم أحوال ما كان يسمى بالمعسكر الشرقي من موسكو إلى براغ إلى زغرب. وأية «نهاية للتاريخ» تلك التي تتمتع بها أميركا وحدها من دون العالم. وأي «نظام عالمي جديد» يلف المعمورة المهتدة بالبننة والبلقنة والصوملة، وبكل «وحوش التاريخ» التي يثبت هذا التاريخ نفسه أنه لم يتجاوزها قيد أنملة، وأنه لا يزال أسير حديقه حيواناته أو وحوشه الأوائل، ولم يخرج منها بعد حتى إلى عتبة (الدولة الشمولية المنسجمة)، إلا عبر أوهام الايديولوجيات فحسب المنقضية والآتية.

وفي حين يشير الكاتب بالوصول إلى ما بعد التاريخ، فإنه ينذر ويهدد بهيمنة قسمة معرفية واستراتيجية جديدة تنعدي السياسة الدولية، إلى الكينونة الأنطولوجية. إذ إن العالم سيفقد عالمين، أحدهما لا يزال أسير التاريخ، ويصعب تحرره منه أو يكاد يصير ميؤوساً منه، والآخر قد أنجز رحلة التاريخ كلها، وفك أساره من حتميته الصارمة. تتجاوز صراع الواقع والمفهوم. وصار ينعم بطبيعة هادئة لأنه يكاد يحقق جوهر الاكتفاء الذاتي، ويروي أساس الرغبات. يفرض نفسه كالأول في العالم. وعلى الجميع الاعتراف به، بتفوقه واكتياله!

إن الإيغال في التعليل الانزياحي للتيموسية، أي هذا النقل التمعني لايقونتها المعرفية من المستوى السيكولوجي الخالص إلى المستوى الأنطولوجي الإطلاقي، يظل يوقع النص في ازدواجية الدلالة. فهو، من حيث إنه يوسع من مفهوم التيموسية نظرياً، يحاول دون تصريح، اعتبار أن تحققها قد أنجز، وصار أسراً مفروغاً منه. فالحدث عن المثال الفكري والتعامل مع أقواله

وترميزاته، يغدو كما لو أنه وصف لواقع قائم. في حين أن الواقع (الفعلي) يظل مغيباً كله تحت طبقة من التحليلات لا تمت إلى عضوانيته بصلة، بقدر ما هي استطلاعات للأقوال الفكرية عينها، تلك التي تُحمل على مرجعيات فلسفية كبرى؛ ولا تُؤخذ في متونها الأصلية، ولكنها تخضع لانتقائية عشوائية. بحيث إننا في النهاية نلقى أنفسنا أمام مآل النص الأخير الذي يطالبنا باعتبار أن أفلاطون وروسو وهيجل ونيتشة، هم جميعاً وعلى اختلاف أنظمتهم المعرفية، قد غدوا آباء حقيقيين للبرالية، وخاصة في جناحها الموصوف بالوحشي الفالت (تاتشر وريغن وبوش).

إن تقسيم العالم بين تاريخي ومابعد تاريخي يتعدى مجرد الشائعة الأيديولوجية الجديدة، ويمهد إلى نوع من إعادة تدوير كل تراث الاستقطاب الثنائي السابق الذي تحكم في فكر السياسة الدولية، وذلك قبل تفكك الاتحاد السوفياتي. ويحاول هذا التقسيم، الذي يتخفى تحت الأتعة المعرفية الكبرى، تأسيس قطيعة صارمة في صميم الكيان الإنساني، تُخرج معظم أو بقية العالم من تصنيف البشر القادرين على فرض الاعتراف بهم، مما يبرر بالتالي حرمان هؤلاء البشر الفاشلين في الحركة النيموسية، من إمكانية تجاوز القطيعة، وتخطي الدورة التاريخية، والوصول إلى حالة التطابق بين المثل والواقع؛ تلك الحالة التي تغدو استثناءً تمييزياً أعلى لا يناله إلا أولئك المعدون، سلفاً ومقدماتاً، لكسر الحلقة التاريخية وبلوغ الكمال الأخير.

هذه النخبوية الجديدة ليست أسطورية ولا دينية أو أيديولوجية؛ لكنها تريد أن تستند بكل صراحة ووضوح إلى ذات المبدأ المحرك للتاريخ، الذي تدعي تبرأ منه وخلصاً من ريفته، ألا وهو استبداد العنف العاري عينه. فكل المؤونة البرهانية التي يتمتع بها كتاب «نهاية التاريخ» إنما تستند إلى صدقة انهيار الاستقطاب الاستبدادي للنظام العالمي القديم. وكل ما يفعله خطاب هذه «النهاية» هو أنه ينتقل من نسق تصنيف، إلى نسق تصنيف آخر. لكن الانتقال يحدث ويقع على ذات الأرضية من التنبؤية التصنيفية التي توكل حركة التاريخ إلى كمال معين، تحشر كل (صدف) الحياة تحت سلطته، وتسوقها إلى الخاتمة المظفرة، حينما تطلق عليها اسم ذلك الكمال الذي يغلق دائرة التاريخ بفعل حكم استعلائي فوضوي مرة أخرى. ولن يتعدى مختلف الأحكام الاعباطية الكبرى السابقة التي شكلت عنف الأسطورة والأدلة وبررت مذابح الماضي، وكوارث الغرور الفردي والجمعي. وفي كل مرة تسمي انتصارها - على - الإنسانية دائماً، انتصاراً للإنسانية. (كمالاً للتاريخ وإنهاء له).

• • •

تأتي قسمة العالم مجدداً إلى من هو منه داخل التاريخ، ومن تخطاه وأكمل تحقيبه، لتسائل مع شبيهاتها من كل تلك الأطروحات الشمولية التي كانت تصنف البشرية بين تلك الحاملة لحركة التاريخ وتلك الخارجة عنه. وقد سادت خلال سيطرة الأيديولوجيا الماركسية. وكان الإقصاء عن التاريخ يقع دائماً على الشعوب الخارجة أصلاً عن التصنيف الغربي. واليوم فإن الفوكويامية تعيد إقصاء «بقية العالم» ليس خارج التاريخ، ولكن تحكم عليها بالسجن المؤبد داخل قفص التاريخ، ودورته المغلقة. فمن سوف يوصف بعد نهاية التاريخ - على طريقة فوكوياما، من الشعوب بصفة التاريخية، سوف يكون مصيره عملياً إلى مكب التاريخ أو مزبلته. لكن نلمح

مفكراً آخر من القارة الهرمية، فرنسياً، هو بودريار يرشح بلده والغرب معه لسُكْنَى مكبّ التاريخ أو مزبلته إنه يتحدث عن شيخوخة المايحدث، وانعدام الدلالة أو موتها في هذا الحيز الثقافي من السجل التاريخي. فالنهاية ليست كمالاً، بقدر ما هي استنزاف. إنها تؤرخ لوقت النضوب، وليس لزمن التطابق. وإذا صح أنه زمن التطابق نظرياً على الأقل، فإن المفهوم (الحرية والعدالة) الذي ظل معلقاً فوق جريان التاريخ عصوراً من الامبراطوريات والحضارات الهالكة، فإنه، وقد حان أوان صعود خطاب الواقع إلى مستواه، فسوف يلقي مستوى المفهوم هذا بلا حادث حقيقي، وقد نُضِبَتْ منه كل دلالاته. وسوف يجد خطاب الواقع نفسه يتباً من الحدث الحقيقي، أي كدلالة شمولية أنطولوجية. ومعنى الحدث الحقيقي هنا هو حلول الاكتفاء وانتهاء الصراع، بحسب الجوهر الواحد الذي تلتقي عنده جميع الايديولوجيات الخلاصية، الواعدة بالمصائر النهائية - من التّعنى أو الجنة -.

فإذا ما استحالَت الشيوعية كذروة للكمال بالنسبة إلى جميع البشر، فإن بديل النخبوية جاهز ومستعد لصعود المنصة، وامتطاء الموجة. لكن دون أي تعديل يطرأ على نظام الأنظمة المعرفية الذي يقوم: أولاً على تصور واحدٍ وخطيٍّ للتاريخ، وعلى مضمون المتقدم باعتباره تراكمياً مضطرباً، تتخلله حقب الكمالات الصغيرة النامية المترنة بالقطيعات النسبية؛ بحيث يتم إنجاز التصور باختراع فكرة النهاية وكأنها كمال الطريق الطويل الشاق وخاتمتها السعيدة. وذلك هو حجر الزاوية في التعامل مع هذا النوع من الفكر الخلاصيّ المتصاعد. إنه نَسَقٌ دُنْيَوِي يترجم دائماً النسق اللاهوتي التولوجي المعهود. غير أن النخبوية القادمة تحت شعار الليبرالية الجديدة، تختلف عن طوبائية الشيوعية في نقطة واحدة، وتركز حول سؤال: من هم البشر المرشحون لكسر حتمية التاريخ. فالشيوعية حدّدت كل البشر لدخول نعماتها. أما النخبوية، الغربية الأمريكية، فإنها ترشح الأقلية الطافرة فحسب. وتحكم على كل الآخرين ليس فقط في التأبّد تحت وطأة الحلقة التاريخية المفرغة، ولكن بالإقصاء عن كل هذه العملية سواء من هم منهم داخل - التاريخ، أو من سيكون - بعد - التأويخ. ولذلك أصبح اصطلاح آخر أكثر تدوالية وهو أن معظم البشرية سوف تظل قابعة في مرحلة ما قبل التاريخ. أما ما بعده فهو يخصّ مستقبل الإنسان الذي حقق تطابق طبيعته ما بين مفهومها وواقعها. فالفوز بالتاريخ (الحقيقي) هو من نصيب الاعترافيين الذين استطاعوا أن يفرضوا قانونهم على العاجزين. وهم الأكثرية. في حين أن التيموسيين هم شعب النخبة المختارة القادمة وحدها. وسيكون لها تركيب عضواني عجيب. ستكون من رأس غربي (أمركني بخاصة) وجسد ياباني. حتى أنه ليس من الضرورة أن يكون الرأس أمركنياً بالعنصر والجنس ولكن بالماهية، كفكر وتكنولوجيا. وهذا ما يعنيه تماماً مصطلح: القومية الاقتصادية في نص «نهاية التاريخ»، من حيث إنها هي المرشحة وحدها من بين القوميات بمفهومها التقليدي، لتؤلف العمود الفقري للنخبوية الآتية. إنها بكلمة واحدة تقدم مرشحاً واحداً لسيادة العالم متمثلاً في الأقنوم الياباني القائم حالياً شرط أن يتجسّد أمركنياً. هذا الأقنوم سيعبر عن الاستحقاق التيموسي لموعد التاريخ (بالحرف الكبير) مع نهايته.

بذلك فإن مستقبل العالم لن يركز إلى المبادئ الجيوسياسية المعروفة، لكنه سينتهي مصطلحاً

آخر هو الجيوفلسفي الذي لن يُستخدم بدوره لصالح ذاته فلسفياً، بقدر ما سوف يُسخر كقناع تنكري يخفي وجه القانون الجيوسياسي التقليدي القائم على مبدأ تقسيم العالم وتقاسمه. فإن مفهوم القومية الاقتصادية سيفرز الأمم إلى خانتين: تضم الأولى الحضارة التي تستحق الفوز بكمال التاريخ، وتضم الثانية تلك الأمم التي عجزت دون استحقاق هذه النهاية من الكمال. فالمستحق منها هي الأمم ذات الكيان (التركيبي) الذي يجمع بين الجسد التيموسي على الطريقة اليابانية، والعقل الأفلاطوني في ذروته المتحققة مع عصر التكنولوجيا الذي لا يزال مجهولاً بطابع ملكيته للغرب وزعيمته الفعلية أميركا. فإن لقاء أقصى الغرب (أميركا) بأقصى الشرق (اليابان) يتجاوز القواعد الجيوسياسية التقليدية، ويرتفع إلى مفهوم «نهاية التاريخ» كأفهوم فلسفي مطلق. سوف يكرس في الآن ذاته مبدأ واحدة العالم ونخبوية قيادته ما بعد التاريخية. تلك الواحدة التي تسمح دفعة واحدة تعددية الأمم والثقافات، وتبقيها قابضة ليس دون حاجز العوز فقط، ولكن دون حاجز «نهاية التاريخ»؛ وذلك بعد أن جرى تطويع هذه النهاية جُحراً للنخبوية (التيموسية) الجديدة.

* * *

واضح أننا أمام اغتصاب جديد لمفهوم التاريخ وحركته ونهايته، يأخذ شكل تأويل، لبني مشروع ايديولوجيا في عصر تم الاتفاق على وصفه بأن عصر انهيار الايديولوجيات. والايديولوجيا (التاريخانية) الجديدة تعتمد مقدمات هيغلية تحريفية على نمط تحريفية الماركسية، ولكن في الاتجاه اليميني الخالص، مقابل اليسارية الشيوعية المعروفة. فهناك نسق من التاريخ معين يريد أن يستحوذ على (كلية) التاريخ. ويخضعها لتشخيصه الخاص، ويفرض عليها جهازاً مفهوماً معيناً. ويجري هذا في ذات الزمن الثقافي الذي عفا على عصر الأدلجة، وبشر بعودة التاريخ غير المؤدلج؛ بعودة التاريخ الكثير الذي يحطم النمذجة، ويكسر الثنائيات، ويحرف القراءات التحقيقية، ويطنى على كل المنابر المحتكرة لحركته في فجائيتها وعفويتها. ونعني بالزمن الثقافي هذا الذي يوصف اليوم بالحدادة البعدية. إنه المؤشر الحقيقي على اللحظة النادرة والموعودة التي تُعيد فيها الحدادة تصحيح مسارها التقليدي، تتحرر فيها من عبء تأريخ معين ارتبط بصعود ذاتية إطلاقيه، حطمت الكثير من الحواجز المعرفية، وقفزت خاصة بالتكنولوجيا إلى حدود العوالم اللامتناهية في الصغر وفي الكبر. ولكنها في الآن نفسه قدّمت نفسها كإله مطلق يحق له التملك من العالم، وتسخير اختلافيته وراثته لتأكيد واحدته وقانونه الأعلى.

فالحدادة البعدية تنبع من صلب هذه الذاتية الإطلاقيه الممهورة بالطابع الغربي الأوروبي. وتحاول أن تقشع عن عيناها الرؤية الواحدة، وأن ترفع عن العالم تأويلاتها التاريخانية ذات النبع الخطي الواحد.

كانت الحدادة البعدية تُعدّ نفسها، وبعض القلة من مثقفي المشروع الثقافي الغربي، بالإفراج عن العالم من سجن التأويلات الايديولوجية. وقد جاءت فترة انحلال أكبر استقطاب للقوى عرفته قصة الصراع الإنساني، لتؤكد إمكانية أن تولد التعددية الحقيقية من جديد. أن يُرفع عن الكوكب الأرضي حاجس الاختيارات الكبرى المستحيلة. لكن هذا الزمن الثقافي هو الذي

يتعرض لإجهاض وقته من ساعة التاريخ الحقيقي غير المؤدج وغير المسخر، والذي يمكن تسميته بالتاريخ العرضاني الذي يتسع لسكان الأرض جميعاً، ويتقبل مساواة الاستحقاق بالانتساء الإنساني، وذلك مقابل التاريخ الطولاني الخطي الذي يسلسل البشر والحضارات حسب تحقيقات مفتعلة، تفرض الاستحقاق بحسب الأسبقية والتبعية.

فالنظرية التيموسية، على طريقة فوكوياما، تريد أن تجهض هذا الزمن الثقافي، زمن الحداثة البعدية، من مفهومه الأصلي. بدلاً من أن ترقى بخطاب الواقع إلى مستواه، فإنها تسخره لإرضاء عقلانية مخرفة على واقع معين ينتمي إلى ذات الايديولوجيا التي اختارت تاريخاً واحداً، مقابل التاريخ بوساعته المطلقة. وقد يكون هذا (التأريخ) هو الأبرز والأقوى من كل إمكانيات الاختيار غير المؤدج أصلاً. لكنه هو التاريخ عينه الذي يضع حداً لمنطقه، بفضل تطوره الذاتي الخاص. وهو الذي يعلن «نهايته» من أجل مولد التاريخ بدون أل التعريف، والذي يمكن أن يكون تاريخاً لجميع وليس لأحد بالذات. فالمشروع الثقافي الغربي هو الذي يعلن بلسانه انتهائه، كنمط معين من قول التاريخ وفعله. وهو الذي بلسان الحداثة البعدية عنها يعلن مقابل هذه النهاية عن مولد كل تاريخ آخر غير مسبوق بأل تعريف كبرى، بحيث يصغر كل شيء مقابلها.

فالنظرية التيموسية، على طريقة فوكوياما، لا تحقق تقدماً على صعيد المفهمة، في اتجاه الخلاص من ثنائية الواقعية/ المثالية؛ بل بالأحرى فإنها تخطو تراجعاً إلى أطروحة هوبز الأصلية، رغم كل ادعاءات الأفلاطونية والميغلية. إنها انتصار عصري لفكرة: «فئبة الإنسان». وتأكيد لتأويل غرائزي عن الطبيعة. يصح إعادة توظيفه في رصيد كل الايديولوجيات العنصرية المنقضية، وإن كان هذا التوظيف سوف يستخدم كل المصطلح الميغلي والنيشوي، بتعريفات تنهك دائماً متونه الفلسفية الأصلية. ليس هذا فحسب، فالتيموسية تحي مدرسة عتيقة في البسيكولوجيا الفطرية أو الغرائزية، مُطَبَّقة على نوع من أنثروبولوجيا سياسية تهمل إلى حد بعيد كل مكتسبات هذا العلم مع الإثنولوجيا الحديثة؛ فلا تضرب هذه التيموسية صفحاً عن كل هذه المكتسبات التي تعدم أرضية غنية بحصائل الدراسات الواقعية للتنوع الثقافي وتحولاته المتشعبة، فحسب، بل تتجاهل كل ما يتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب المحصلات الوفيرة المتعلقة بالمادة التاريخية الحديثة، غير الموشحة بالتأويلات القبلية.

لذلك ليس من التجني إطلاق صفة عمل صحفي على هذا الكتاب، يتنطع إلى ادعاءات شمولية، واختصاصات فلسفية وعالمية متنوعة، ليس مؤلفه مؤهلاً لها أصلاً. فالتبسيطية والانتقائية والاختزالية خصائص ثلاث إذا ما اجتمعت في نص يدعي العلمية، من شأنها أن تسوقه سوق الإعلام المرآوي، الموجه إلى الجماهير الأوسع بهدف إملاء الفراغ الايديولوجي الناجم عن سقوط العقائد السابقة.

ولذلك يقرب أسلوب الكتابة من مستوى الحديث اليومي الذي يعتمد براعة التأثير الخاطف، والاستحواذ السطحي على انفعالات القارئ، مثيراً لديه كذلك مستويات معينة من التيموسية عنها التي يعتمد عليها كأساس نظري وتنظيري للكتاب.

فالأسلوب الصحفي والاختزالي هو الذي يجعل الكاتب مثلاً يتخذ من سقوط الشيوعية ليس دليلاً فقط على صحة عدوتها المقابلة الرأسمالية، بل إنه يربط مبدأ الحرية في حد ذاتها، بالخيار الرأسمالي الوحيد. فحين يعلن جازماً: «إن درجة حرية المجتمعات تقاس بقدرتها على ضبط وتخطيط اقتصاد ذي نموذج رأسمالي. وإن منطق آوالتنا لا يفرض هذه الدرجة بطريقة فجأة. مع ذلك فإنه بالنسبة للبلاد المتقدمة نرى التحديث الاقتصادي المتحقق بواسطة التكنولوجيا يحدد محرضات قوية لقبول مصطلحات أساسية لثقافة رأسمالية شمولية، وذلك بإنشاء قطاع واسع من المنافسة الاقتصادية عندما يدع الأسعار تثبت بحرية عن طريق السوق. ليس ثمة طريق آخر قد كشف عن صلاحته حتى هذا اليوم، يؤدي إلى الاحتياز على الحداثة الاقتصادية بكليتها».

مثل هذا المقطع يقدم الحكم الحاسم الذي يقطع الطريق على كل برهنة تريد أن ترقى حقاً إلى مستوى مفهومة فلسفية تحترم تاريخ الأفكار حول هذا الموضوع، على الأقل. وأول ما يقال في هذا الحكم إنه يعتمد اختيار حالة توصف بالواقعية لتعميم قانون شمولي. فأية حرية تلك التي لن تجد سبيلاً أمامها إلا الأولية الرأسمالية (الوحشية) لتحقيق الحداثة. فالاتقال من تقرير واقع إلى إثبات حقيقة فكرية تنقض مضمونها في لحظة القول عنها، يشكل النمط السائد في برهانات الكتاب. وإذا بحثنا في هذا المقطع عن دور التيموسية في نشوء عباراته فلن نعث سوى على استنتاج تأتي به من مقاطع أخرى في النص الفوكويامي. نعث على نوع من المعادلة المفهومية بين التيموسية والحرية. ولا حاجة إلى التذكير بالتناقض الفاضح القائم بين تيموسية تمجد الجانب الطبيعي الغرائزي في الإنسان، وبين فعل الحرية الذي يتطلب أساساً استقلال الوعي وتجاوب الإرادة مع توجيهاته، قبل أية نوازع أخرى غريزية أو سواها.

فالقصور (الفلسفي) في نص «نهاية التاريخ» يصعد من نظرية حول ماهية الإنسان، إلى أولية التركيب الاجتماعي، إلى حركة التاريخ، والعلاقات الدولية. ولو كان الكتاب حصر موضوعه في هذا الحيز الأخير لما كان لدينا أكثر من المقطع السابق الذي أوردناه، إذ يشكل متنّ الموضوع وبرهنته. أما كل التحليلات الأخرى التي جلبها الكاتب من تلك الحقول لتخدم أطروحته السياسية المباشرة فلم تستطع أن تحقق هذا الهدف بقدر ما قدمت عروضاً متقطعة حول وجهات النظر، تكرر جوانب من النقاش التقليدي الذي لا ينتهي. بالإضافة إلى أن أسلوب العرض كان أقرب إلى التسريع الصحفي منه إلى البرهنة العلمية الهادئة.

لعل الجديد الذي يبشر به فوكوياما هو مشروع التقسيم الجيوسياسي تحت القناع الفلسفي المستعار، تقسيم الإنسانية بحسب فرز الثقافات إلى ما يمت رجعيًا إلى التاريخ، وإلى ما تقدّم منها نحو ما بعد التاريخ. هذا بالرغم من أن مبدأ التقسيم لم يجر تعمقه بالذات. وقد ظل موازباً كمثيله من أفنوم «نهاية التاريخ». إذ إن الكاتب غمر هذين المصطلحين اللذين يؤسسان الهدف المعلن للكتاب، تحت ركام من التحليلات السياسية الآتية المحدودة بطرف الانهيار الشيوعي، دون أن يترث قليلاً لاستطلاع النتائج القريبة المترتبة على هذا الحدث. فلقد أراد فوكوياما أن يدعم إعلان رئيسه (بوش) عن (النظام العالمي الجديد) بالوثيقة الفكرية التي خيل إليه أنها تؤسس شبكة التنظير القادم، لعصر ما بعد نهاية التاريخ. فالكتاب الذي اعتمد إعلام مرحلة

الانتقال هذه، لم يتمكن من التحليق فوق الأرضية الخام للحدث نفسه. لم يحقق حتى المستوى المطلوب لما يسمى تنظيراً للواقعة. فكيف بالأحرى يرشح نفسه ليكون افتتاحية مجلدة لإيديولوجيا ما بعد التاريخ، و(بياناً ثورياً) لها وعنها.

من هنا يكتسب الكتاب أهمية استثنائية لم تخطر ببال مؤلفه. وهي أنه يأتي مؤشراً لنوع الخطاب الايديولوجي الذي سيدعي التعويض عن فراغ الفكر في المرحلة المابعدية القادمة، التي قد تكون ما بعدية لكل ما سبق، ما عدا أن تكون انتقالاً حقيقياً من التاريخ إلى ما ليس بتاريخ. فقد يمكن الاتفاق مؤقتاً مع أطروحة «نهاية التاريخ» شرط أن تفهم أنها خاتمة لنوع معين من (تاريخ)، ولقراءة محدودة لسياقه، تلك التي صاحبت وفلسفت الحداثة الغربية، ورديفتها الأمركنية. ومع ذلك فإن الكتاب ظل يتابع نهج التشميل الإطلاقي على طريقة ذات الايديولوجيات التي يحاول دحضها، وفي مقدمتها الماركسية؛ التي لم تناقش في هيكلها النظري، بقدر ما أخذت بأشكال الممارسة الدولية التي ادعت تطبيقها. وكان سقوطها السياسي برأي الكاتب، بمثابة حكم بالإعدام على كامل النسيج الفكري الذي يحمل اسم الماركسية. وفي هذا أيضاً الكثير من الإسراف، وإغلاق أفق المستقبل وتحولاته التي غردت دائماً على كل النبؤات، وخاصة من مستوى المشروع التيموسي لدى فوكوياما.

* * *

ليس من مهمة هذه المقدمة أن تدخل في تفاصيل العروض النظرية التي يضمها هذا الكتاب، في دحضها أو قبولها. ولقد اكتفينا بحسب محاولة استكشاف لبعض المفاتيح المفهومية التي سوف نستخدمها أوالية المؤلف، لا كما يعلن عنها هو نفسه في نقاط كثيرة، ولكن كما تبدو لقراءة معرفية متمهلة. ويمكن القول الآن إن الكاتب لا يتمتع حقاً بجهاز مفهومي محدد ما خلا العنوان الرئيسي الذي تحول إلى إثارة إعلامية كبيرة، حاولت أن تعلن قطيعة فكرية تأتي بمثابة الحلقة الأخيرة، لكل القطيعات المعرفية الكبرى. وظهر لنا أن الاستعانة ببعض الأقاليم البارزة من التراث الفلسفي، كالتيتموس الأفلاطوني، وجدل المفهوم والخطاب الهيغلي، وبعض الأطروحات التنشوية المجتزأة، إنما كانت نوعاً من الجلب القسري إلى حيز مقدمات منطقية تُركب تعسفاً كقاعدة برهنة فُرضت نتيجتها مقدماً. وهكذا ليس البحث، أو ما يسمى بتوسيع العرض اصطلاحاً، هو الذي ينقاد ذاتياً، وبفضل كشفه الذاتية إلى نتائج جديدة، وغير متصورة أو مفروضة قبلياً، بل لو ترك البحث حقاً لحركته الذاتية فليس من المؤكد أن يصل إلى ما أوصلنا إليه المؤلف. لكن شروحاته الفلسفية بقيت عمرياً تكرارياً لعالم مشهورة. أما التحدي الحقيقي فقد أخطأه المؤلف (عن عمد؟). وهو سؤال كيف يمكن لمقدمات أفلاطونية وهيغلية حقيقية أن تبشر بنهاية للتاريخ كاكتمال لرحلة إنضاج الإنسان ومفهومه عن الحضارة والعدالة، وتجسد هذه النهاية في اختيار (!) حتمية الرأسمالية بحسب النمط الأمركني / الياباني. إلا إذا كانت هذه النهاية قد سقطت حقاً في شرك المصطلح الكارثي الديني، كهلاك دنيوي شامل.

لقد استخدم الكاتب رغبة الاعتراف بالذات (الميجالوتيميا باليونانية) بمعزل عن رديفتها (الإيزوتيميا) أي الرغبة في المساواة مع الآخرين: ضخم من الأولى وغيب الثانية. ولم يستطع أن

يقيم توازناً مفهوماً بين تحقق الذات بحسب خطاب الحداثة البعدية، واحترام الآخر. وقعت هذه المغالطة الأخلاقية - أو الإجرائية - منذ أن انتزع الكاتب مفهوم الرغبة التيموسية من كلية الإنسان التي تضمّ العقل كذلك، وتُتَّوَجَّ بحكمته حسب الأقسام الأفلاطوني. فإن الرغبة في تأكيد الذات وحدها دون كلمة العقل كانت تأتي دائماً في قاعدة العنف الفردي والجماعي وكان نتائجها مبدأ القوة العارية الذي حاول عقلنة الحرب والعنصرية الظاهرة والخفية. فهاذا يجدي مرة ثانية أن يعاد تأكيد حتمية الرأسمالية كخيار وحيد لمستقبل الإنسانية، كنهاية للإنسانية، باعتماد مبدأ العنف مغلفاً بتقسيم جيو- (تيموسي) يميّز بين عالم حكم عليه بالأسر داخل التاريخ إلى الأبد، وعالم آخر خرج من حلقة التاريخ، وحقّ له واستحقّ التمتع بكمالات الرغبة والوعي معاً. ألا يتمّ بذلك استخدام «نهاية التاريخ» كأعلى تركيب تراكمي لفلسفة التمييز والإقصاء التي حكمت المشروع الثقافي الغربي طيلة وعبر تحقيقاته المعرفية والموضوعية. غير أن هذا التمييز الجديد لا يرشح نفسه لحمل أية رسالة نحو أسرى التاريخ ومنهزميه، على طريقة رسالة أو (عبء الإنسان الأبيض) في بداية الاستعمار. هذا التقسيم المفهومي يريد تكريس الفصل النهائي بين إنسانيتين. فصل يتضمن يأساً وقيئاً من معظم الإنسانية، من كل «بقية العالم» التي خسرت نهاية اكتمال التاريخ، ولم يبق لها سوى الركون إلى مزبلة فقط. ويتضمن بالمقابل عزل النخبوية في عرش خارج العالم، ولكن يقع في سمته الأعلى. وأما العلاقة الوحيدة المتبقية بينهما فإن فوكوياما لا يماري في التعبير عنها، ويختار لها مصطلحاً دبلوماسياً مباشراً بحسب لفظة اللاتيني خائفاً به كتابه. وهو مبدأ الإخضاع بالقوة فحسب.

فالوعودون بجنة «نهاية التاريخ» هم القبيلة البيضاء الشقراء وحدها (وربما الصفراء كذلك؟)، مجتمع النمر النيشوي. أما الآخرون معظم الإنسانية، فلم يعد تصنيفهم في خانة المتخلفين يكفي للتعبير عن رحلة التصفية الأخيرة - إذ إن هذا المصطلح سيظل يوحى باستمرار رسالة المتقدم في الأخذ بيد المتخلف (عبء الإنسان الأبيض). بينما المطلوب من هذه التصفية هو القطيعة المطلقة بين سكان الجحيم (التاريخي) المحكومين أبدياً بصيرهم، والنخبة الفائزة بالنعمة الخلاصية وحدها من دون العالمين.

وأخيراً، لماذا ترجمنا هذا الكتاب؛ لأنه آخر تجليات الخطاب النخبوي لـ «بقية العالم» التي نحن العرب منها. ليس هذا فقط بل كنا نحن ضحيتها الأولى، لأننا كنا المنعطف دائماً، في كل لحظة تغيير حاسمة عبر ما يسمى بالمصير العالمي.

مطاع صفدي

باريس 1993/1/15

«شكر»

لم يكن كتاب «نهاية التاريخ» ليري النور، أكان على شكل مقال أو في هذا الكتاب، لو أن الأستاذين ناتان تاركوف وآلان بلوم (Nathan Tarcov, Allan Bloom) من مركز John M. Olim center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy التابع لجامعة شيكاغو لم يدعواني إلى إلقاء محاضرة حول هذا الموضوع خلال العام 1988 - 1989. فهما معلمي وصديقي منذ زمن بعيد؛ لقد علماني الكثير مع مرور الزمن، بدءاً بالفلسفة السياسية - ولكن ليس هذا كل شيء. هذه المحاضرة أصبحت فيما بعد مقالاً، وذلك إلى حد كبير، بفضل الجهود التي بذلها أوين هاريس (Owen Harries) رئيس تحرير مجلة The National Interest، والعمل الذي قامت به المجموعة الصغيرة التي تدير هذه المجلة. ولكي يصبح هذا المقال كتاباً وتُنشر مخطوطته أسدى كل من إيرفين كليك (Ervin Glikes) من : Free Press، وإندرو فرانكلين (Andrew Franklin) من : Hamish Hamilton تشجيعهما وآراءهما التي لا بدّ منها.

وقد استفاد هذا الكتاب كثيراً من النقاشات والقراءات التي أجراها عدد من الأصدقاء والزملاء. وأهمهم جميعاً كان إبرام شولسكي (Abram Shulsky) الذي سوف يجد الكثير من أفكاره ومن توقعاته مستعادة هنا. وأحب أن أشكر بشكل خاص أيضاً Irving Kristol, David Epstein, Joshio Fukuyame, George Alvin Bernestein, Henry Higuero, Holmgren الذين خصصوا الوقت لقراءة المخطوطة ووضع الشروحات عليها. وفضلاً عن ذلك أريد أن أشكر كل الذين - أصدقاء أو مجهولين - فسروا بشكل مفيد مختلف أوجه هذه الأطروحة، عندما عرضت في حلقات ومحاضرات متنوعة في الولايات المتحدة وخارجها.

وجيمس طومسون، رئيس راند كوربوريشن كان في غاية اللطف عندما وفّر لي مكاناً للعمل أثناء كتابة هذا الكتاب. وغاري وليندا أرمسترونغ عطلا عملهما في أطروحتهما لكي يساعداني في جمع مواد المراجع، وقد أعطاني أيضاً نصائح قيمة حول عدد كبير من المواضيع خلال الكتابة. وبدلاً من أن أشكر كالعادة الذين طبعوا المخطوطة على الدكتيلو، فإني أرجو هذا الشكر إلى الذين طبعوها على الميكروبروسيسور انتيل 80386.

وأخيراً، فإن زوجتي «لورا» قد شجعتني باستمرار على الكتابة، سواء بالنسبة للمقال، أم بالنسبة لهذا الكتاب، وكانت دائماً إلى جانبي لمواجهة كل الانتقادات والاعتراضات التي عقيت صدور المقال عام 1989. وكانت أيضاً قارئة نبيهة للمخطوطة وساهمت بأشكال مختلفة في مضمونها وشكلها الحاليين. ابنتي «جوليا» وابني «دافيد» - الذي ولد أثناء كتابة هذا الكتاب - قد ساعداني أيضاً، بمجرد وجودهما بقري.

شبه مقدمة

يعود أصل الكتاب الحالي إلى المقال الذي نشر في مجلة The National Interest خلال صيف 1989⁽¹⁾ تحت عنوان «نهاية التاريخ». لقد طرحت في ذلك المقال الفكرة التالية: يبدو أنه قد ظهر توافق مدّش في السنوات الأخيرة يتعلق بالديمقراطية الليبرالية كنظام حكم، لأنها اقتصر على الايديولوجيات المنافسة - كالنظام الملكي الوراثي والفاشية، وأخيراً الشيوعية. لقد أشرت فضلاً عن ذلك إلى أن الديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل فعلاً «منتهى التطور الايديولوجي للإنسانية» والشكل النهائي لأي حكم إنساني. أي أنها من هذه الزاوية «نهاية التاريخ». فبينما كانت أشكال الحكم القديمة تتميز بأخطاء خطيرة وتناقضات لا يقبلها العقل أدت إلى انهيارها، فإنه بالإمكان الادعاء أن الديمقراطية الليبرالية كانت خالية من هذه التناقضات الأساسية. لا يعود ذلك لكون الديمقراطيات الثابتة اليوم، كمثل فرنسا والولايات المتحدة وسويسرا، لم تعرف لا المظالم ولا المشاكل الاجتماعية الخطيرة؛ ولكن لأن هذه المشاكل كانت تنجم عن التطبيق غير الكامل لمبدأي الحرية والمساواة اللذين هما الركيزتان لأية ديمقراطية حديثة، وليس من هذين المبدأين بالذات. قد تفشل بعض البلدان الحديثة في إقامة الديمقراطية الليبرالية وقد يقع بعضها في أشكال بدائية للحكم مثل التیوقراطية أو الدكتاتورية العسكرية. فالشال الأعلى للديمقراطية الليبرالية لا يمكن تحسينه على صعيد المبادئ.

هذا المقال الفريد قد أثار سيلاً هائلاً من التفسيرات والاعتراضات، في الولايات المتحدة أولاً، ومن ثم في جملة متنوعة من البلدان بدءاً من انكلترا وفرنسا وإيطاليا، وصولاً حتى الاتحاد السوفياتي والبرازيل وإفريقيا الجنوبية واليابان وكوريا الجنوبية. وقد اتخذت الانتقادات كل الأشكال الممكنة، إذ ارتكز بعضها على فهم سيء لمقاصدي الأولية، والبعض الآخر هاجم بشكل أكثر عمقاً صلب موقفي بالذات⁽²⁾. فالعديد من الناس وقع في خطأ أولي من جراء استخدامي لكلمة «تاريخ»: إذ اتخذوا هذه الكلمة بمعناها الاصطلاحي أي الأحداث التي تقع، ومنهم من اعتبر سقوط جدار برلين ومجزرة ساحة (تيان أن مين) في الصين أو اجتياح الكويت من قبل العراق بمثابة شواهد على أن «التاريخ يستمر» وعلى أنني نظراً لذلك قد وقعت في الخطأ.

إلا أن الذي أشرت إلى نهايته لم يكن بالطبع التاريخ كتتابع للأحداث، وإنما التاريخ كمجرد مسار متناسك للتطور الذي يأخذ في الحسبان تجربة جميع الشعوب في آن معاً هذه النظرة للتاريخ تقترب كثيراً من نظرة الفيلسوف الألماني الكبير هيغل. وقد جعل منها كارل ماركس جزءاً من محيطها الفكري المألوف عندما استعار على وجه الدقة من هيغل مفهوماً أصبح اليوم ضمنياً لدى استخدامنا كلمات مثل: «بدائي» أو «متقدم»، «تقليدي» أو «حديث» في كلامنا عن نماذج المجتمع البشري المختلفة. فالنسبة لهذين المفكرين كان ثمة تطور متساق للمجتمعات البشرية، منذ الأنظمة القبلية القائمة على العبودية والتعدد الثقافي وحتى الديمقراطية الليبرالية الحديثة والرأسمالية المحكومة بالتكنولوجيا، مروراً بأنواع مختلفة من التوتقراطيات والأنظمة الملكية والأستقراطيات الأخرى ذات النمط الإقطاعي. لم يكن هذا المسار التطوري صدقياً ولا غامضاً، وإن لم يكن يجري دائماً بحسب خط مستقيم، وحتى لو كان باستطاعتنا أن نتساءل إذا ما كان الإنسان أكثر سعادة وفي حالة أفضل بسبب نتائج هذا «التقدم» التاريخي.

كان هيغل وماركس أيضاً يعتقدان أن تطور المجتمعات البشرية ليس بلا نهاية، ولكنه قد يكتمل عندما تجد البشرية الشكل الاجتماعي الذي يشبع حاجاتها الأكثر عمقاً والأكثر أساسية. وهكذا يكون المفكران قد وَضَعَا «نهاية للتاريخ»: فبالنسبة لهيغل، تتجلى تلك النهاية في الدولة الليبرالية، أما بالنسبة لماركس ففي المجتمع الشيوعي. هذا لا يعني أن الدورة الطبيعية للولادة والحياة والموت سوف تتوقف وأن أحداثاً مهمة لن تحصل أو أن الصحف التي تتحدث عنها سوف تتوقف عن الصدور. ولكن ذلك يعني أنه لن يكون هناك إمكانية للتقدم في تطور المؤسسات الرئيسية والمبادئ المتعلقة بها، لأن كل المسائل الكبرى سيكون حلها قد تم.

فهذا الكتاب ليس تكراراً للمقال الأصلي، وليس محاولة لإطالة الجدل مع الناقدين والمفسرين الكثر لهذا المقال. وهو ليس أيضاً ملخصاً عن نهاية «الحرب الباردة» أو عن أي من تلك المواضيع الجارية في السياسة الخارجية المعاصرة. فإن موضوع هذا الكتاب، يتعدى من الأحداث العالمية الراهنة، يعود إلى مسألة قديمة العهد وهي: هل من المعقول بالنسبة لنا، في نهاية القرن العشرين أن نستمر في الحديث عن تاريخ للبشرية متناسك وموجه، ينتهي بدفع القسم الأكبر من البشرية نحو الديمقراطية الليبرالية؟ إن الجواب الذي توصلت إليه هو إيجابي وذلك لمجموعتين من الأسباب: الأولى هي ذات طابع اقتصادي والثانية مرتبطة بما يمكن أن نسميه «الصراع من أجل اعتراف الآخر بنا».

من الواضح أنه لا يكفي اللجوء إلى سلطة هيغل أو ماركس أو إلى أي من اتباعهما الحاليين من أجل تبرير صلاحية التاريخ الموجه. فخلال مرور قرن ونصف على ما كتباه تعرض إرثهما الفكري لهجمات مستمرة وشاملة. لقد هاجم المفكرون الأكثر عمقاً في القرن العشرين بشكل مباشر فكرة أن يكون التاريخ مساراً متناسكاً أو حتى جلياً واضحاً؛ كما أنهم رفضوا إمكانية أن يكون أي وجه للحياة البشرية جلياً من الناحية الفلسفية. ونحن الغربيين بدورنا أصبحنا متشائمين كلياً تجاه إمكانية تقدم إجمالي في الديمقراطية. هذا التشاؤم العميق ليس عارصاً، فهو قد ولد من الأحداث السياسية الرهيبة حقاً التي جرت في النصف الأول من القرن العشرين:

حربان عالميتان مدمرتان بشكل مخيف، مصير الايديولوجيات التوتاليتارية وتحويل مسار العلم ضد الإنسان تحت شكل الطاقة النووية وتدمير البيئة. إن التجارب التي عاشها ضحايا العنف السياسي - بدءاً من الذين نجوا من النازية والستالينية وصولاً إلى الذين أنقذوا من مجازر بول بوت - تكرر بالتأكيد أية فكرة للتقدم التاريخي. فنحن في الواقع ننتظر متيقنين أن يعمل لنا المستقبل أنباء كارثية حول سلامة أمن السياسات الديمقراطية، بحيث إنه يصعب علينا أحياناً أن نتعرف إلى الأنبياء الحسنة عندما تصلنا.

ومع ذلك فالبأ السارق قد حلّ. إن التطور الأبرز لهذا السريخ الأخير من القرن العشرين هو انكشاف الضعف الهائل للمارم للدكتاتوريات العالمية التي تبدو وكأنها قوية جداً، أكانت دكتاتوريات «يمينية» عسكرية متسلطة، أم «يسارية» شيوعية توتاليتارية. فخلال العقدين الأخيرين انهارت حكومات كثيرة «قوية» من أميركا اللاتينية إلى أوروبا الشرقية ومن الاتحاد السوفياتي إلى الشرق الأوسط وآسيا. حتى ولو أنها لم تفتح الطريق دائماً نحو ديمقراطيات ليبرالية مستقرة، فإن الديمقراطية الليبرالية تبقى التطلع السياسي الوحيد المتناسك الذي يربط مناطق وثقافات مختلفة في جميع أنحاء الكرة الأرضية. فضلاً عن ذلك فقد انتشرت المبادئ الاقتصادية لليبرالية - السوق الحرة - ونجحت في إنتاج مستويات لم يسبق لها مثيل من الازدهار المادي إن في البلدان المتطورة صناعاتياً أو في البلدان التي كانت عند نهاية الحرب العالمية الثانية تشكل جزءاً من العالم الثالث المصاب بالفقر. وقد رافقت الثورة الليبرالية في الفكر الاقتصادي دائماً - تارة قبل وتارة بعد - التطور نحو الحرية السياسية في العالم أجمع.

كل هذه التطورات التي تكررت غالباً مع التاريخ الرهيب للنصف الأول من هذا القرن، في الوقت الذي بدت الأنظمة التوتاليتارية - يساراً أم يميناً - وكأنها تتقدم، تفرض أن نعالج مجدداً إذا ما كان هناك رابط أكثر عمقاً يجمع فيما بينها، أم أنها مجرد أحداث ناهية عن الصدفة. يُجيب إني وأنا أطرح مرة أخرى المشكلة القديمة (هل هناك ما يشبه التاريخ الشمولي للبشرية؟) بأنني أستعيد نقاشاً بدأ في بداية القرن التاسع عشر ولكن جرى التخلي عنه في عصرنا بسبب وحشية الأحداث التي تعرضت لها البشرية منذ ذلك الحين. فبالاستناد إلى أفكار الفلاسفة أمثال: كانط وهيجل، اللذين طرحا هذه المسألة قبلي بكثير، أمل أن تكون الحجج المقدمة هنا قابلة للنصمود بحد ذاتها.

هذا المؤلف يعرض بشيء من الجرأة لبس فقط محاولة، بل محاولتين منفصلتين لتحديد مثل هذا «التاريخ الشامل». فبعد أن عرضت في القسم الأول لماذا نحتاج لأن نذكر مجدداً إمكانية هذا التاريخ، سأقترح في القسم الثاني بداية الجواب مع حرصي على استخدام علم الفيزياء الحديث كضابط أو كأولية لتفسير اتجاه وتماسك التاريخ. فالفيزياء الحديثة تشكل في الواقع نقطة انطلاق ممتازة لأنها النشاط الاجتماعي المهم الوحيد الذي يتوافق الجميع على أنه في الوقت نفسه تراكمي وموجه حتى ولو أن تأثيراته النهائية على سعادة الإنسان بقيت مبهمة. إن الغزو التدريجي للطبيعة الذي أصبح ممكناً بفضل تطور المنهج العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر،

قد نجح في استخلاص بعض القواعد الدقيقة التي لا يحددها الإنسان، وإنما تحددها الطبيعة وقوانينها.

كان لتطور العلوم الفيزيائية الحديثة أثر متناسق على جميع المجتمعات التي عرفتُها، وذلك لسببين: أولاً، لأن التكنولوجيا تمنح من يمتلكها من البلدان تفوقاً عسكرياً حاسماً؛ ولما كانت إمكانيات اندلاع الحرب في النظام العالمي للدول مستمرة، فإنه لا يمكن لأي منها، إذا كانت تحرص على استقلالها، أن تتجاهل الحاجة إلى تحديث دفاعها. والسبب الثاني هو أن العلوم الحديثة للطبيعة توحد أفق إمكانيات الإنتاج الاقتصادي. فالتكنولوجيا تسمح بمرآمة الثروات بلا حدود، وبالتالي بإشباع جدول من الرغبات يتسع على الدوام. وهكذا فإن هذه العملية تضمن تماثل التجنيس المتزايد لكل المجتمعات البشرية، مهما كانت أصولها التاريخية ومقتنياتاها الثقافية. إن كل البلدان التي تتجه نحو تحديث اقتصادها تتشابه شيئاً فشيئاً: إذ ينبغي عليها أن تتوحد على الصعيد القومي متبعة قواعد الدولة المركزية، وعليها أن تنظم بناء المدن وتستبدل الأشكال التقليدية من التنظيم الاجتماعي (العشائر والطوائف والقبائل العائلية) بتقسيمات عقلانية اقتصادياً مرتكزة على الفعالية الوظيفية، كما عليها في النهاية أن تعمل على تثقيف مواطنيها. لقد وجدت هذه المجتمعات نفسها مترابطة فيما بينها بشكل يزايد باستمرار، من خلال الأسواق العالمية ومن خلال انتشار ثقافة «استهلاكية» شمولية. فضلاً عن ذلك فإن منطق العلوم الفيزيائية الحديثة عيه قد يبدو أنه يفرض تطوراً عاماً باتجاه الرأسمالية. إن تجربة الاتحاد السوفياتي والصين وغيرهما من البلدان «الاشتراكية» تبين أنه إذا كانت الاقتصاديات المتمركزة بشكل قوي كافية للوصول إلى مستوى التصنيع الأوروبي في الخمسينات، فإنها مع الأسف غير مهية لابتكار ما سمي بالاقتصاديات المعقدة «ما بعد الصناعية» التي يلعب فيها الاعلام والتجديد التكنولوجي دوراً أكثر أهمية.

غير أن الأولية التاريخية المثلة بالفيزياء الحديثة، إذا كانت تكفي لتفسير جانب مهم من التغير التاريخي والتجنيس المتزايد للمجتمعات المعاصرة، فإنها غير كافية لفهم ظاهرة الديمقراطية. فمما لا شك فيه أن البلدان الأكثر تطوراً في الكرة الأرضية هي أيضاً الديمقراطيات الأكثر نجاحاً. ولكن إذا كانت العلوم الفيزيائية الحديثة تقودنا إلى أبواب «أرض الميعاد» هذه المُمثلة بالديمقراطية الليبرالية، إلا أنها لا تجعلنا نجتاز هذه الأبواب، لأنه ليس هناك من سبب ضروري اقتصادياً يفرض على تقدم التصنيع أن ينتج الحرية السياسية. وأحياناً ظهرت الديمقراطية المستقرة في مجتمعات من النمط ما قبل الصناعي، وهو ما حدث في الولايات المتحدة عام 1776. وبالمقابل لدينا عدد كبير من الأمثلة التاريخية والمعاصرة عن رأسمالية متقدمة تكنولوجياً تتعايش مع تسلطية سياسية واضحة، كما في اليابان بعد ثورة المايجي (Meiji) وألمانيا في عهد بسمارك إلى التايلاند وسنغافورة في العصر الحالي. فالدول المتسلطة هي قادرة، في حالات كثيرة على بلوغ نسبة من النمو الاقتصادي لا يمكن تحقيقها في المجتمعات الديمقراطية.

إن محاولتنا لإقامة ركيزة لاتجاه التاريخ لم تنجح إذاً سوى جزئياً. فما أسميناه «بمنطق العلوم الفيزيائية الحديثة» هو في الواقع تأويل اقتصادي للتغير التاريخي، ولكن خلافاً للمنطق من النوع

الماركسي، فهو يعود إلى الرأسمالية بدلاً من الاشتراكية كنتيجة نهائية. هذا المنطق بإمكانه أن يفسر الكثير من سمات عالمنا الذي نعيش فيه: لماذا نحن، سكان الديمقراطيات المتطورة عتال في القطاع الثالث بدلاً من أن نكون فلاحين يقتلع من الأرض بعناء شديد ما يمكننا من العيش؛ لماذا ننتمي إلى نقابات أو تنظيمات مهنية بدل الانتهاء إلى عشائر أو قبائل؛ لماذا نخضع لسلطة ما هو أعلى منا بيروقراطياً بدلاً من الخضوع لرجل الدين؛ لماذا نحسن القراءة ونتكلم لغة قومية مشتركة.

ولكن التأويلات الاقتصادية للتاريخ هي غير كاملة وغير مرضية لأن الإنسان ليس مجرد حيوان اقتصادي. وهي خاصة لا نستطيع حقاً تفسير لماذا نحن «ديمقراطيون» أي مؤيدون لمبدأ السيادة الشعبية وضمان الحقوق الأساسية في ظل حماية تشريع من القوانين. لهذا السبب فإن الكتاب يتجه بعد ذلك، في قسمه الثالث نحو تفسير ثانٍ وموارٍ للعملية التاريخية، وهو تفسير يحاول أن يطال كُلية الإنسان وليس فقط الجانب الاقتصادي منه. عند هذه النهاية علينا أن نعود لهيغل وللتفسير غير المادي الذي يقترحه للتاريخ، وهو تفسير يركز على ما كان يسميه «الصراع من أجل الاعتراف».

بالنسبة لهيغل، إن للكائنات الإنسانية، شأن الحيوانات، حاجات ورغبات طبيعية لأشياء خارجة عن ذاتها: الغذاء والشراب والسكن وكل ما يحافظ على الجسد الذاتي. إلّا أنّ الإنسان يختلف جذرياً عن الحيوانات لأنه بالإضافة إلى ذلك يرغب في «رغبة» الناس الآخرين، أي أنه يريد أن يتم «الاعتراف به». وخاصة يريد أن يُعترف به ككائن إنساني، أي كائن مزود بكفاءة معينة وبكرامة معينة. هذه الكرامة ترتبط بالدرجة الأولى بإرادته في احتمال تعريض حياته في صراع من أجل الاعتراف فحسب. فالإنسان وحده يستطيع أن يتجاوز غرائزه الحيوانية الخالصة - ومن بينها بشكل رئيسي غريزة البقاء - من أجل الالتزام بمبادئ وأهداف أسمى وأكثر تحريراً. بالنسبة لهيغل إن رغبة الاعتراف هي التي قادت أول خصمين مصارعين إلى السعي المتبادل كي «يعترف» الآخر بطبيعة الكينونة الإنسانية لخصمه مع تعريض حياتهما في صراع ميمت. وعندما يؤدي الخوف الطبيعي من الموت بأحد المصارعين للخضوع، فإن علاقة السيد والعبد تولد إذ ذاك. إن أسباب هذه المعركة الدامية في بدايات التاريخ، ليست الغذاء ولا المأوى ولا الأمن - ولكن الهوية والاعتبار وحسب. ولأن سبب هذه المعركة لا يتحدد بالبيولوجيا، فإن هيغل يرى فيه بالضبط النور الأول للحرية الإنسانية.

إن رغبة الاعتراف قد تبدو للوهلة الأولى مفهوماً غير مألوف تماماً، ولكنه في الواقع قديم قدم تراث الفلسفة السياسية الغربية وهو يشكل جزءاً لا يتجزأ من الشخصية الإنسانية. كان أفلاطون أول من وصف هذه الرغبة في الجمهورية، عندما أشار إلى أن الكائن الإنساني يتكوّن من ثلاثة مركبات: جزء راغب وجزء عاقل وجزء يسميه تيموس (thymos) أو روح الحياة. هناك جزء كبير من السلوك الإنساني يمكن تفسيره من خلال اندماج العنصرين الأولين، الرغبة والعقل: فالرغبة تدفع البشر للبحث عن أشياء موجودة خارج ذواتهم بينما العقل والحساب يبيّنان لهم أفضل السبل للحصول عليها. ولكن بالإضافة إلى ذلك يبحث الإنسان عن الاعتراف

بكرامته الذاتية أو بكرامة الشعب أو الأشياء أو المبادئ التي يشحنها بالكرامة. فالنزوع إلى شحن الأنا بقيمة معينة وإلى طلب الاعتراف بهذه القيمة يتوافق مع ما نسميه في اللغة الجارية «احترام الذات». هذا النزوع لاحترام الذات يولد من هذا الجزء في الكائن الذي يسميه أفلاطون تيموس. فهو يشبه عند الإنسان نوعاً من الإحساس الفطري بالعدالة. يعتقد الناس بأن لهم قيمة معينة وإذا ما عاملهم الآخرون وكأن قيمتهم أقل من ذلك فإنهم يشعرون بانفعال الغضب. وبالمقابل عندما لا يرفع الناس حياتهم إلى مستوى ما يعتبرونه قيمتهم، فإنهم يشعرون بالخجل؛ وأخيراً عندما يُقِيمُونَ بشكل صحيح يتناسب مع قيمتهم، فإنهم يشعرون بالإعزاز؛ فرغبة الاعتراف والانفعالات التي ترافقها - الغضب والخجل والإعزاز - تشكل جزءاً لا يتجزأ من حياة أية شخصية إنسانية. وبحسب هيغل إنها محركات السيورة التاريخية بكاملها.

بالنسبة لهيغل، إن الرغبة بأن يُعترف بالإنسان ككائن إنساني مشحون بالكرامة تقود إنسان بداية التاريخ إلى صراعات حتى الموت من أجل الاعتبار. ونتيجة هذه المعركة هو انقسام المجتمع الإنساني إلى طقتين: «الأسياء» الذين لم يترددوا في المخاطرة بحياتهم، و«العبيد» الذين تخلّوا عن المخاطرة بسبب خوفهم الطبيعي من الموت. ومع ذلك فإن هذه العلاقة بين العبد والسيد - التي عرفت أشكالاً متنوعة في كل المجتمعات غير القائمة على المساواة والأرستقراطية التي طبعت القسم الأكبر من التاريخ الإنساني - قد فشلت في النهاية بأشباع رغبة الاعتراف للأسياء وكذلك رغبة الاعتراف للعبيد. لقد كان العبد بالطبع مرفوضاً ككائن إنساني وذلك يختلف أحواله الممكنة؛ ولكن الاعتراف الذي كان يتمتع به الأسياء كان بدوره غير كافٍ، لأنه لم يكن يُعترف بهم من قبل أقرانهم وإنما فقط من قبل العبيد الذين كانت «إنسانيتهم» غير كاملة أساساً. فعدم الرضى الناجم عن الاعتراف غير الكامل الذي توفره المجتمعات الأرستقراطية يشكل «تناقضاً» من شأنه أن يولّد مراحل التاريخ اللاحقة.

كان هيغل يعتقد أن «التناقض» الملازم لعلاقة السيد والعبد قد جرى تحاوزه أخيراً من خلال الثورة الفرنسية (التي نريد أن نضيف إليها الاستقلال الأميركي). هاتان الثورتان الديمقراطيةتان قد ألغيتا فعلاً التمييز بين السيد والعبد، وذلك بجعل العبيد القدامى أسبداً لأنفسهم وبإقامة مبادئ السيادة الشعبية وحكم القانون. فالاعتراف غير المتساوي أساساً ما بين الأسياء والعبيد قد استبدل عندئذٍ باعتراف متبادل وشامل، حيث يعترف كل مواطن بكرامة وإنسانية أي مواطن آخر؛ هذه الكرامة تعترف بها الدولة بدورها بفضل الاعتراف ببعض الحقوق.

هذا التفسير الهيجلي لمعنى الديمقراطية الليبرالية المعاصرة يختلف إلى حد بعيد عن التفسير الأنكلو - ساكسوني الذي استخدم كركيزة نظرية الليبرالية في بلدان مثل انكلترا أو الولايات المتحدة. فإن الطلب المتكبر للاعتراف بحسب تقليد هذه البلدان يجب أن يكون منوطاً بالمصلحة الشخصية المعهومة بشكل جيد - التي هي مزيج من الرغبة والعقل وفق التعابير الأفلاطونية - وخاصة برغبة بقاء الذات والجلوس. كان هوبس ولوك و«الآباء المؤسسون» أمثال جيفرسون وماديسون يعتقدون أن الحقوق أوجدت كوسائل للمحافظة على دائرة خاصة حيث يستطيع الناس أن يصبحوا أغنياء ويشبعون الجزء الراغب من أنفسهم⁽³⁾؛ أما هيغل فيعتبر أن الحقوق هي

غايات بحد ذاتها، لأن ما يرضي الكائنات الإنسانية كلياً ليست الرفاهية المادية بقدر ما هو الاعتراف بمقامهم وبكرامتهم. ومع الثورتين الفرنسية والأميركية اعتبر هيجل أن التاريخ قد شارب على نهايته لأن المتبقي الذي حدد السيرة التاريخية - أي «رغبة الاعتراف» - قد تحقق في مجتمع يتميز بالاعتراف الشامل والمتبادل. ليس هناك أي تنظيم آخر للمؤسسات الاجتماعية الإنسانية من شأنه أن يرضي هذا المبتغى بشكل أفضل، لذلك لم يعد هناك إمكان بعد اليوم لأي تغير تاريخي نحو تقدم أكبر.

إن رغبة الاعتراف - أو التيموس - يمكنها أن توفر الحلقة المفقودة بين الاقتصاد والسياسة اللبراليتين التي تنقص التفسير الاقتصادي المتعلق بالقسم الثاني. فالرغبة والعقل معاً يكفيان لتفسير عملية التصنيع وقسم كبير من الحياة الاقتصادية عامة. ولكنهما لا يستطيعان تفسير الطموح نحو الديمقراطية اللبرالية الذي يولد في نهاية المطاف من التيموس، من ذلك الجانب من النفس الذي يتطلب الاعتراف. فالتغريات الاجتماعية التي ترافق التصنيع المتطور - خاصة التربية الشاملة - يبدو أنها أفرجت عن متطلبات أكيدة للاعتراف لم تكن متوافرة في السابق لدى الناس الفقراء والأقل ثقافة. عندما ارتفع مستوى المعيشة وأصبح السكان أكثر مواطنية عالمية (Cosmopolites) وأفضل تربية، وعندما حقق المجتمع بوجه عام مساواة أكثر في الحظوظ، بدأ الناس يطالبون ليس فقط بالمزيد من السلطة وإنما بالاعتراف أيضاً بكيانهم. فلو لم يكن الناس أكثر من رغبة وعقل لكانوا قبلوا العيش في دول متسلطة تعتمد اقتصاد السوق شأن ما كانت عليه إسبانيا تحت حكم فرانكو، وكوريا الجنوبية أو البرازيل أيام الكولونيلات. إلا أنهم يملكون أيضاً جانباً «تيموسياً» في احترامهم لذواتهم وهذا ما يدفعهم لتفضيل الحكم الديمقراطي الذي يعاملهم كراشدين وليس كأطفال ويعترف باستقلاليتهم كأفراد أحرار. وإذا كانت الشيوعية حالياً قد استبدلت بالديمقراطية اللبرالية فيعود ذلك لكون الناس قد أدركوا أنها لن توفر لهم إلا شكلاً غير مكتمل من الاعتراف.

إن فهم أهمية رغبة الاعتراف هذه كمحرك للتاريخ يمكّننا من إعادة تفسير عدد كبير من الظواهر التي تبدو لنا مألوفة مثل الثقافة والدين والعمل والقومية والحرب. والقسم الرابع من هذا الكتاب يقوم بإجراء ذلك ويعكس على المستقبل بعض المسارات المختلفة التي ستكشف عنها رغبة الاعتراف. فالؤمن المتدين مثلاً يسعى للاعتراف بمعتقداته أو بألته الخاصة به، بينما القومي يسعى للاعتراف بمجموعته اللغوية والثقافية أو الإثنية الخاصة. هذان الشكلان من الاعتراف هما أقل عقلانية من الاعتراف الشامل للدولة اللبرالية، لأنها يستندان إلى التمييز الاعتباري بين المحرم والمحلل، أو بين الجماعات الإنسانية. لهذا السبب، فالدين والقومية و«الثقافة» - أي مجمل العادات والتقاليد الأخلاقية لشعب معين بالمعنى الواسع - قد فُرت تقليدياً على أنها عوائق أمام إقامة المؤسسات الديمقراطية الناجحة وأمام الاقتصاد الحر، اقتصاد السوق.

إلا أن الواقع أكثر تعقيداً، لأن نجاح السياسة والاقتصاد اللبرالين يرتكز غالباً على أشكال لا عقلانية من الاعتراف كان من المفترض باللبرالية تحديداً إلزتها أو تجاوزها. فلكي تمارس الديمقراطية عملها يحتاج المواطنون إلى تنمية اعتراز لاعقلاني بمؤسساتهم الديمقراطية ذاتها؛

وعليهم أيضاً تنمية ما كان يسميه توكفيل (Tocqueville) «فن التجمعات» الذي يكمن في التعلق المتكبر بمجموعات صغيرة. هذه المجموعات تركز غالباً على الدين أو الطابع الاثني أو على أشكال أخرى من الاعتراف بعيدة جداً عن الاعتراف الشمولي الذي تركز عليه تحديداً الدولة الليبرالية. والملاحظة نفسها تصلح بالنسبة للاقتصاد الليبرالي. ففي التقليد الاقتصادي الليبرالي الغربي يُفهم العمل تقليدياً كنشاط كره، يقوم به الإنسان فقط من أجل إشباع رغباته والتخفيف من آلامه. ولكن في بعض الثقافات القائمة على التمجيد القوي للعمل، كما لدى «المقاولين» البروتستانتين الذين خلقوا الرأسمالية الأوروبية، أو أيضاً لدى النخبة التي حدثت اليابان بعد حدوث ثورة «الميجي»، فقد فهم العمل كوسيلة للاعتراف. وفي الحالة الحاضرة، فإن أخلاقية العمل في العديد من البلدان الآسيوية لا تقوم على الدوافع المادية بقدر ما تقوم على الاعتراف الذي يوفره هذا العمل للجماعات المعنية التي تركز عليها هذه المجتمعات. هذه الظاهرة توحي بأن الاقتصاد الليبرالي لا ينجح فقط على قاعدة المبادئ الديمقراطية، ولكنه يتطلب أيضاً شكالاً لا عقلانية من التيموس.

والصراع من أجل الاعتراف يمكننا أيضاً من معالجة طبيعة السياسة الدولية. فرغبة الاعتراف التي دفعت في الأصل المتصارعين البدائيين إلى معركة حتى الموت من أجل الاعتبار وحده تؤدي منطقياً إلى الامبريالية وإلى الامبراطورية على المستوى العالمي. فالعلاقة بين السيد والعبد على المستوى المنزلي تجدد بالطبع مثيلاً لها على مستوى الدول، حيث تبحث الأمم بمجملها عن الاعتراف وتدخل في نزاعات دامية من أجل الهيمنة. فالقومية، الشكل الحديث للاعتراف - وأن لم يكن عقلانياً كلياً - كانت حاملة هذا الصراع خلال القرون الماضية ومصدراً لأعنف النزاعات في عصرنا. إنه عالم «سياسة القوى» على حد تعبير «الواقعيين» في السياسة الخارجية، أمثال هنري كيسنجر.

ولكن إذا كانت رغبة الاعتراف تدفع إلى الحرب بشكل أساسي، فإنه قد يكون من المنطقي أن تُحدث الثورة الليبرالية - التي هدمت العلاقة بين السيد والعبد جاعلة من العبد القدامى أسياد أنفسهم - آثاراً مشابهة على العلاقات بين الدول. فالديمقراطية الليبرالية تستبدل الرغبة اللاعقلانية بأن يكون الإنسان معترفاً به كأعظم من الآخرين، بالرغبة العقلانية في أن يعترف به كمساوٍ لهم. فالعالم المكوّن إذاً من الديمقراطيات الليبرالية قد لا يعرف فرصاً كثيرة للحروب لأن جميع الأمم فيه تعترف بشكل متبادل بإنسانية بعضها البعض. البداة التجريبية تشهد في الواقع أنه منذ مئتي سنة لم تصرف الديمقراطيات الليبرالية تجاه بعضها بشكل امبريالي، حتى ولو كانت قادرة على محاربة الدول غير الديمقراطية أو التي لا تقاسمها قيمها الأساسية. إن القومية حالياً هي في اضطراب في بعض مناطق أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، حيث مُبعت الشعوب لفترة طويلة من فرز هويتها القومية؛ حتى في الأمم الأكثر قدماً والأكثر هدوءاً، فإن القومية هي الآن قيد التطور. فمطلب الاعتراف القومي في أوروبا الغربية جرى كبحه وأصبح يتوافق مع الاعتراف الشمولي، مثلما حدث للدين تقريباً منذ ثلاثة أو أربعة قرون.

والقسم الخامس والأخير من هذا الكتاب يطرح مسألة «نهاية التاريخ» والمخلوق الذي يولد في

النهاية، أي «الإنسان الأخير». فخلال النقاش الذي تلا مقال الناشيونال انفيرست، اعتقد الكثيرون بأن إمكانية نهاية التاريخ تدور في الواقع حول السؤال التالي: هل يوجد شكل ملموس في العالم الراهن بدائل للديمقراطية الليبرالية قابلة للحياة؟ واحتدم الجدل أيضاً حول مسائل أخرى: هل انتهت الشيوعية فعلاً؟ هل بإمكان الدين أو القومية المتطرفة العودة بشكل قوي؟... إلخ. ولكن السؤال الأكثر جدية والأكثر عمقاً يتعلق بصلاح الديمقراطية الليبرالية بحد ذاتها وليس بمعرفة إذا ما كانت ستنجح أم لا في الانتصار على أخصامها الحاليين. لو افترضنا أن الديمقراطية الليبرالية هي حالياً بمنأى عن الأعداء الخارجيين، فهل بإمكاننا التأكيد أن المجتمعات الديمقراطية الناجحة تستطيع أن تبقى كذلك إلى ما لا نهاية؟ أم بالأحرى هل أن الديمقراطية الليبرالية هي فريسة تناقصات داخلية جذية، تناقصات هي من الخطورة بحيث إنها ستنتهي بهدم النظام السياسي الذي تشكله؟ من المؤكد أن الديمقراطيات المعاصرة تواجه الكثير من المشاكل الحساسة، بدءاً من المخدرات والتشرد والجريمة، وصولاً إلى الأضرار المسببة للبيئة وإلى عبث الاستهلاك. ولكن كما يبدو، فإن المشاكل ليست بلا حل بحسب قاعدة مباديء الليبرالية. وهي ليست من الخطورة بحيث إنها ستؤدي لا محالة إلى انهيار المجتمع بمجمعه كما شهدنا الشيوعية تنهار في نهاية الثمانينات.

لقد أكد الكسندر كوجيف بالحاح، وهو أحد المفسرين لهيغل في القرن العشرين، أن التاريخ قد انتهى، لأن ما يدعوه «بالدولة الشمولية والمنسحمة» - بالنسبة لنا الديمقراطية الليبرالية - قد حلت بشكل نهائي مسألة الاعتراف مستبدلة علاقة السيد بالعبد، بالاعتراف الشمولي والمتساوي. فإن ما بحث عنه الإنسان خلال مجرى التاريخ - وما حدد «حقبات التاريخ» السابقة - كان الاعتراف؛ أما في العالم الحديث فقد وجدته وهو بذلك قد «رضي كلياً». هذا القول قد جرى الإعلان عنه من قبل كوجيف بجدية بالغة، ومن الضروري من جهتنا أن نأخذ به الجدية نفسها. فمن الممكن فعلاً أن نفهم المسألة السياسية خلال آلاف السنين من التاريخ الإنساني كمجهود لحل مشكلة الاعتراف. هذا الاعتراف هو المشكلة المركزية للسياسة لأنه أساس الاستبداد والامبرالية ورغبة السيطرة. غير أنه وإن كان له وجه عامض فلا يمكن استئصاله ببساطة من الحياة السياسية، لأنه في الوقت نفسه الركيزة النفسانية للصفات والفضائل شأن الشجاعة وروح الصالح العام والعدالة. كل المجموعات السياسية يتوجب عليها أن تستند إلى رغبة الاعتراف، مع حماية نفسها من آثاره المدمرة. فلو أن إحدى الحكومات الدستورية وجدت صيغة يجري فيها الاعتراف بالجميع بشكل يتجنب بروز التسلط، فإنها إذ ذاك تستطيع الاتجاه بشكل خاص نحو الاستقرار ونحو إطالة عمرها بين الأنظمة التي تظهر على الأرض.

ولكن هل الاعتراف الذي يمكن لمواطني الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة بلوغه هو مع ذلك «مرض كلياً»؟ إن مستقبل الديمقراطية الليبرالية على الأمد الطويل والدائل هذا النظام التي يمكن في يوم من الأيام أن يكشف عنها، تتعلق بالإجابة على هذا السؤال. في القسم الخامس نحاول إعطاء إجابتين نقديتين، إجابة «يسارية» وأخرى «يمينية». فالإجابة «اليسارية» قد تقول إن الاعتراف الشامل في الديمقراطية الليبرالية هو بالضرورة غير كامل، لأن الرأسمالية تخلق عدم

مساواة اقتصادية وتتطلب نفسياً للعمل يولد من تلقاء نفسه اعترافاً غير متساوٍ. فمن هذه الزاوية لا يقدم المستوى المطلق للازدهار في أمة معينة أي حل، لأنه سيوجد دائماً مواطنون فقراء نسبياً، وبالتالي لن ينظر إليهم زملائهم المواطنون الأكثر رفاهية على أنهم كائنات إنسانية. وباختصار، إن الديمقراطية الليبرالية تستمر بالاعتراف بالامتساوي بين الناس الذين هم متساوون من الناحية المبدئية.

أما النقد الثاني للاعتراف الشامل، الأكثر ضرراً بنظري، فإنه يأتي من «اليمن» الذي تأثر عميقاً بالنتائج التي حطت من مستواه التابعة لايدولوجيا المساواة الخاصة بالثورة الفرنسية. هذا اليمن وجد الناطق باسمه الألع على الإطلاق مع الفيلسوف فريدريك نيتشه الذي استُبقّت مبادئه في بعض الاتجاهات من قبل المراقب الكبير للمجتمعات الديمقراطية الكسي دو توكفيل. يعتبر نيتشه أن الديمقراطية الحديثة تمثل ليس فقط انعتاق العبيد القدامى، وإنما الانتصار اللاشروط لهؤلاء العبيد أنفسهم وتحمس نوعاً من أخلاقية دينية. فال مواطن النموذجي للديمقراطية الليبرالية كان فعلاً هذا «الإنسان الأخير» المعد في مدرسة مؤسسي الليبرالية الحديثة، والذي تخلى عن الإيمان المتعجرف بقيمته الذاتية العليا مقابل محافظة مريحة على الذات. فالديمقراطية الليبرالية تنتج «أناساً بلا شجاعة»، مكونين كلياً من الرغبة والعقل، ماهرين في إيجاد وسائل جديدة لإرضاء مجموعة من الأهواء الخفية بفضل حساب المصلحة الأنانية على أمِد طويل. ولكن الإنسان الأخير يخلو كلياً من التيموس أو من رغبة أن يُعترف به أعظم من الآخرين، تلك الرغبة التي بدونها ليس هناك إمكانية لأية جودة أو لأي كمال. فالإنسان الذي يرضى بسعادته ولا يشعر بأي خجل أمام عدم قدرته على الارتفاع فوق أهوائه الرديئة، لا يبقى في النهاية كائناً إنسانياً.

وإذا ما سلكتنا خط نيتشه لتوصلنا إلى طرح الأسئلة التالية: أليس الإنسان الذي يرضيه كلياً الاعتراف الشامل والمتساوي - وليس أكثر من ذلك - هو ما دون الكائن الإنساني الكامل بقليل، لا بل هو موضوع للاحتقار، أي «إنسان أخير» بلا بطولة ولا تطلعات؟ أليس هناك جانب من الشخصية الإنسانية يبحث عمداً عن الصراع والخطر والمخاطرة والجرأة، هذا الجانب ألا يبقى غير راضٍ بشعار «السلام والازدهار» الذي تطرحه الديمقراطية الليبرالية المعاصرة؟ ألا يتعلق رضى بعض الكائنات الإنسانية بالاعتراف بالامتساوي أساساً؟ ورغبة الاعتراف بالامتساوي ألا تشكل في الواقع ركيزة للحياة القابلة للاستمرار، ليس فقط بالنسبة للمجتمعات الأرستقراطية البالية، وإنما أيضاً في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة؟ والاستمرار المستقبلي لهذه الديمقراطيات ألا يتعلق، إلى حد ما، بدرجة سمي مواطنيها لأن يُعترف بهم ليس فقط كمتساوين وإنما فعلاً كمتفوقين على الآخرين؟ ألا يقود خوف البعض من أن يصبحوا «أناساً أخيرين» محترقون إلى إثبات وجودهم بشكل جديد وغير متوقع، إلى حد أن يصبحوا مجدداً «أناساً أولين» مشابهين للبدائيين المتوحشين الذين ينخرطون في صراعات دموية - ولكن هذه المرة بأسلحة حديثة رهبة؟

هذا الكتاب يحاول طرح هذه الأسئلة. فهي تأتي بشكل طبيعي عندما نتساءل إذا ما كان

هناك حقاً شيء مثل التقدم، وإذا ما كان بالإمكان بناء تاريخ شامل للشرية مزوّد باتجاه معين ويتماسك معين. لقد شغلتنا التوتاليتاريات اليمينية واليسارية كثيراً إلى حدّ منعتنا من البحث جدياً عن السؤال الأخير المتعلق بالقسم الأكبر من هذا القرن؛ ولكن مع نهاية هذا القرن بالذات، يدعونا هوان (أو ضعف) هذه التوتاليتاريات إلى استعادة هذه المسألة القديمة مرة أخرى أيضاً.

القسم الأول
أسئلة جديدة
لمسألة قديمة

1.

تشاؤنا

إن مفكراً عبقرياً مترناً مثل إيمانويل كانط كان يعتقد جدياً بأن الحرب تخدم أهداف العناية الإلهية. وبعد هروشيا بدأنا نعلم أن أية حرب هي في أفضل الاحتمالات جحيم ضروري. كما أن لاهوتياً مُضلعاً مثل القديس توما الإكويني كان بإمكانه الإقرار جدياً بأن المستبدين كانوا يخدمون غايات العناية الإلهية، لأنه لو لم يكن هناك مستبدون لما كان هناك شهداء. وبعد أوشفيتز (ممعكر الاعتقال النازي) أصبح من يستعمل هذه الحججة موضع اتهام بالتجديف [. . .] بعد هذه الأحداث الشنيعة التي جرت في قلب العالم الحديث المستنير بالذات والمتقدم تقنياً، هل بإمكاننا الاستمرار بالإيمان بآله هو بالضرورة تقدم، هل باستطاعتنا الاستمرار بالإيمان بآله يدي قوته على شكل عناية إلهية شديدة الحرص؟

[Emile Fackenheim, God's Presence in History]¹¹

يمكننا التأكيد دون أن نعرض كثيراً للخطأ بأن القرن العشرين جعل منا جميعاً متشائمين في العمق.

إننا كأفراد، نستطيع الاحتفاظ «بتفاؤلنا» فيما يتعلق بأفاق الصحة والسعادة. هناك مثلاً تقليد ثابت يجعل من الأميركيين شهيرين لكونهم يحتفظون بالأمل المتعلق بمستقبلهم الشخصي. ولكن عندما نصل إلى مسائل أشمل من ذلك، كمثال ما إذا كان يقع التقدم في ماضي التاريخ، وكذلك في المستقبل، فإن الحكم يصح مختلفاً تماماً. فالمقول الأكثر اتزاناً والأكثر جدية في هذا القرن لم تجد أي سبب للإعتقاد بأن العالم يتجه بمجملة نحو ما نعتبره في الغرب مؤسسات سياسية لائقة وإنسانية، أي الديمقراطية الليبرالية. لقد استتج كبار مفكرينا أنه لا يوجد شيء يشبه التاريخ، أي ما يشبه نظاماً متأسكاً ورشيداً في ورشة الأحداث الإنسانية الواسعة. لقد علمتنا تجربتنا الذاتية على ما يبدو أن المستقبل يخفي مؤامرات جديدة لا يمكن تصورها أكثر مما يخفي شيئاً آخر، بدءاً من الدكتاتوريات المتعصبة والمذابح الدامية وصولاً إلى جعل الحياة مبتذلة بواسطة الاستهلاك الحديث، لم يسبق لها مثيل تتظفرتنا، ابتداءً من الشتاء النووي وانتهاءً بالسخونة العامة للكرة الأرضية.

إن تشاؤم القرن العشرين يتعارض بشكل قوي مع تفاؤل القرون السافرة. وبالرغم من أن أوروبا قد بدأت القرن التاسع عشر بانتعاشات الثورة والحرب المعظمة، إلا أنه على وجه الإجمال كان قرن السلام وقرن تزايد في الرفاهية العامة لم يسبق له مثيل فكان للتشاؤم جذس أساسيان: السبب الأول يكمن في الاعتقاد بأن النعم الحديث قد يحسن الحياة الإنسانية بمحو المرض والفقر. والطبيعة، هذا الخصم القديم للإنسان سوف يجري السيطرة عليها بواسطة لتقنية الحديثة بحيث تُضطر إلى خدمة أهداف سعادته. أما السبب الثاني فهو أن الحكومات الحرة الديمقراطية سوف تستمر في الانتشار في المزيد من البلدان.

إن «روح 1776» وروح الثورة الفرنسية قد تنصصر على استبددين الطاعة والأوتوقراطية والكهنة الخرافيين في العالم أجمع، وقد تُستبدل الطاعة العمياء للسلطة بالاستقلال العقلائي بحيث يحصص جميع الناس «الأحرار والمتساوين في الحقوق» لأنفسهم وليس لأسياد معينين. على ضوء هذه الحركة الواسعة نحو الحضارة يمكن تفسير حتى الحروب الدامية، من قبل الفلاسفة، مثل حروب نابليون، بكونها تُفضي إلى التقدم الاجتماعي لأنها تشجع انتشار الحكم الجمهوري. وقد تُصنر عدد كبير من النظريات، بعضها جدي وبعضها الآخر أقل جدية، لتفسير كيف أن التاريخ الإنساني كان يشكل كلاً متسلسلاً يمكن لتقلبته أن تُفسر بأنها تؤدي على مر السنين إلى تقدم العصر الحديث، في العام 1880 كان باستطاعة المدعو روبرت ماكري أن يكتب ما يلي:

«إن التاريخ الإنساني هو تسجيل للتقدم، تسجيل للمعارف التي تراكم وللحكمة التي تترايد، وهو تقدم مستمر من الدرجة الدنيا للذكاء والعيش الرغيد نحو الدرجة العليا. وكل حبل ينقل للجيل التالي الكنوز التي ورثها، وغيرها وأغناها بتجربته الخاصة، والتي جعلها تتعاظم من جراء الانتصارات التي أحرزها هذا الجيل بنفسه. إن تنامي رفاهية الإنسان الذي أخذ من اختلاسات ونزوات الأمراء هو الآن في عهدة الوصاية الحرة للقوانين الكبرى المناسبة»⁽¹⁾

في موضوع «التعذيب» كتبت الانسيكلوبيد البريطانية في طبعها الشهيرة الحادية عشرة التي صدرت عام 1910 - 1911، أن «محمل هذا الموضوع لم يعد له سوى أهمية تاريخية، على الأقل فيما يتعلق بأوروبا»⁽²⁾، وفي عشية الحرب العالمية الأولى بالذات نشر الصحافي نورمان انجيل (Angell) كتابه تحت عنوان (الوهم الأكبر): The Great Illusion، حيث يعتبر فيه أن حرية التجارة جعلت فكرة التوسع بالأراضي لا قيمة لها، وأن الحرب قد أصبحت لا عقلانية من الناحية الاقتصادية⁽⁴⁾.

إن النشاؤم الكبير في عصرنا يرجع حزئياً على الأقل إلى الصدمة القاسية العائدة إلى الحياة التي لاقتها تلك التوقعات. فالحرب العالمية الأولى قد وصعت موضع الشك ثقة أوروبا لقديمة بنفسها وذلك بشكل جذري إذ انها أطاحت بالنظام السياسي القديم الذي كانت تمثله الأسطمة الملكية النمساوية والألمانية والروسية، ولكن الصدمة الأكثر عمقاً التي أحدثتها كانت أساساً ذات طابع نفسي. فتلك الحرب مثلت أربع سنوات من المجزرة الوحشية في حرب الخنادق، حيث كان يموت عشرات الآلاف من الأشخاص في اليوم الواحد من أجل بضعة أمتار مربعة من الأراضي المكتسحة، هذه السنوات الأربع شكلت بحسب كلمات بول فوسيل (Fussell) «تقصاً رهيباً في

أسطورة التحسن المضطرد التي سيطرت على الوعي العام خلال قرن)، وهدماً قلب تماماً «فكرة التقدم»⁽⁵⁾. لقد سُخِّرَت فضائل الإخلاص والعمل المضني والمثابرة والوطنية في خدمة المذبحة المنتظمة والعبيثة بحق الناس الآخرين، مما أفقد الثقة بالعالم البرجوازي الذي خلق هذه القيم⁽⁶⁾. وكما يشرح بول، الجندي الشاب بطل رواية (لا جديد في الجبهة الغربية)، «بالنسبة لنا نحن فتيان الثامنة عشرة، كان على [أساتذتنا] أن يشكّلوا الوسطاء والمرشدين نحو عالم النضج، عالم العمل والواجب والثقافة والتقدم - نحو المستقبل... ولكن أول ميت رأيناه هَدَمَ هذا الاعتقاد». وهو ينهي بكلام كرره بعد ذلك الشباب الأميركيون خلال حرب فيتنام، فيقول: «إن جيلنا قد عانى أكثر من أجيالهم»⁽⁷⁾. إن الفكرة القائلة بأن التقدم الصناعي في أوروبا يمكن أن ينحرف باتجاه حرب لا خلاص فيها ولا معنى أخلاقي لها، هذه الفكرة أدت إلى استنكار مريض لكل المحاولات من أجل إيجاد نماذج أكبر أو دروس في التاريخ. هذا وقد كتب المؤرخ الانكليزي المشهور فيشر (H A.L. Fisher) عام 1934 ما يلي: «بعض الناس الأكثر حكمة والأكثر ثقافة مني قد ميّزوا في التاريخ مساراً أو وتيرة أو صورة محددة مسبقاً، هذه المطابقات تبقى خفية بنظري: لم أستطع أن أرى إلا طارئاً آخر كما تلي الموجة الموجة الأخرى»⁽⁸⁾.

وفي نهاية المطاف لم تكن الحرب العالمية الأولى سوى مقدمة لأشكال جديدة من المؤامرات الخطيرة التي ستظهر بسرعة. إذا كان العلم الحديث قد سمح بصنع أسلحة ذات قوة مدمرة لم يسبق لها مثيل كالرشاش أو كقاذفة القنابل، فإن السياسة الحديثة خلقت شكل دولة ذات سلطة لم يسبق لها مثيل أيضاً، وهي التي دفعت إلى نحت الكلمة الجديدة التوتاليتارية. فالدول المنتمية إلى هذا النوع والتي تستند إلى شرطة قوية وفعالة وتقوم على دعم أحزاب سياسية جماهيرية وايدولوجيات جذرية، تحاول السيطرة على جميع أوجه الحياة الإنسانية، فتنتقل في مشاريع ليست أقلها السيطرة على العالم. فالمدابح التي اقترفتها الأنظمة التوتاليتارية في ألمانيا هتلرية وروسيا الستالينية لم يسبق لها مثيل في التاريخ الإنساني. ولم تكن ممكنة الحدوث، لأكثر من سبب، إلا بواسطة الحداثة⁽⁹⁾. لقد عرفنا بالطبع طفلة دمويين قبل القرن العشرين ولكن هتلر وستالين وضعوا التقنية والتنظيم السياسي الحديثين في خدمة الشر. في السابق لم يكن بمقدور الطغاة «التقليديين» من الناحية التقنية القيام بأشياء طموحة جداً مثل إبادة فئة بأكملها من الناس كاليهود في أوروبا والكولاك في الاتحاد السوفياتي، ولكن هذا الهدف أصبح تحديداً ممكن التحقيق بفضل التقدم التقني والاجتماعي للقرن السابق. فالحروب التي أشعلتها هذه التوتاليتاريات كانت هي أيضاً من النوع الجديد، إذ تحمل إليها الدمار الشامل للشعوب المدنية وللموارد الاقتصادية، ومن هنا تسميتها «بالحرب الشاملة». والديمقراطيات الليبرالية نفسها اضطرت، من أجل حماية نفسها من هذه المخاطر، أن تلجأ إلى استراتيجيات الرعب العسكري كمثل قصف مدينة دريسدن (في ألمانيا) وهروشيا، التي كانت استحققت تسمية المذابح البربرية في العصور السابقة.

إن نظريات التقدم في القرن التاسع عشر كانت تربط مآسي الإنسانية بحالة تأخر النمو الاجتماعي، ولكن، إذا كانت الستالينية قد انفصلت في بلد متأخر نصف أوروبي، عرف على الدوام بحكمه الاستبدادي، فإن المجازر (الهولوكوست) حدثت في بلد عرف الاقتصاد الصناعي

الأكثر تقدماً في أوروبا ولدى شعب يعتبر أكثر الشعوب ثقافة وأفضلها تربية. فإذا كان بالإمكان تنفيذ مثل هذه الأحداث في ألمانيا، لماذا لن تتكرر ثانية في بلدان متقدمة أخرى؟ وإذا لم يكن التطور الاقتصادي والتربوي والثقافي يؤمن الضمانات ضد ظاهرة مثل النازية فما هو إذاً معنى التقدم التاريخي⁽¹⁰⁾؟

إن تجربة القرن العشرين جعلت من ادعاءات التقدم المرتكز على العلم والتكنولوجيا إشكاليات بالغة الأهمية. وإن قدرة العلم والتكنولوجيا على تحسين الحياة الإنسانية تتعلق بشكل وثيق بالتقدم الأخلاقي الموازي عند الإنسان. وبدون هذا التقدم الأخير تتجه قوة التكنولوجيا بكل بساطة نحو أهداف مدانة، والإنسانية تصبح أسوأ مما كانت عليه سابقاً، «العلم بلا ضمير ليس سوى هدم للنفس». «فالحروب الشاملة» في القرن العشرين ما كانت ممكنة لولا أشكال التقدم الأساسية للثورة الصناعية: الحديد والفولاذ والمحرك والطائرة. ومنذ هيروشيما عاشت الإنسانية في ظل تهديد أروع أنواع التقدم التكنولوجي، أي تهديد الأسلحة النووية. كما أن النمو الاقتصادي الهائل الذي جعله العلم الحديث ممكناً، له أيضاً جانبه الغامض لأنه عرض البيئة جدياً للخطر في أمكنة متعددة من العالم وزاد من إمكانية وقوع كارثة بيكولوجية على مستوى الكرة الأرضية كلها، وقد سمعنا غالباً التأكيد بأن التكنولوجيات العالمية للإعلام وإمكانية إجراء اتصالات سريعة دون فاصل زمني قد ساعدت في نشر المثل الديمقراطية، كما جرى عندما نشرت محطة السي أن أن (CNN) التلفازية عام 1989 وقائع احتلال ساحه تيان آن مين، والثورات في أوروبا الشرقية في أواخر العام نفسه. إلا أن تقنيات الاتصال بحد ذاتها هي محايدة على صعيد القيم. فالأفكار الرجعية لآية الله الخميني أُذخِلَتْ إيران قبل العام 1978 بفضل كاسيتات التسجيل التي جعلها التحديث الاقتصادي الذي أجراه الشاه في متناول أكبر عدد من الناس. فلو وُجِدَ التلفاز ووسائل الاتصال المترامن على المستوى العالمي في الثلاثينات لكانت استُخدمت بكثافة من قبل الدعاة النازيين أمثال: ليني ريفنستال (Riefenstahl) وجوزف غوبلز (Goebbels) لنشر أيديولوجيتهم بدل نشر المبادئ الديمقراطية.

هكذا، فقد شكلت أحداث القرن العشرين المصدمة لوحة الخلفية لأزمة فكرية عميقة. إننا لا نستطيع في الواقع التكلم عن التقدم التاريخي، إلا إذا عرفنا إلى أين تتجه الإنسانية. إن معظم أوروبيي القرن التاسع عشر كانوا يعتقدون أن «التقدم» يعني التقدم نحو الديمقراطية، ولكن بالنسبة للقسم الأكبر من عصرنا لم يتبلور أي توافق حول هذه المسألة. هناك أيديولوجيتان منافستان للديمقراطية الليبرالية - الفاشية والشيوعية - تقترحان رؤى مختلفة جلياً للمجتمع المثالي. لقد توصلت شعوب الغرب للتساؤل إذا ما كانت الديمقراطية الليبرالية تشكل حقاً التطلع العام للإنسانية كلها، وإذا ما كانت قناعتهم بذلك صادرة عن مركزية إثنية ضيقة من جانبهم. إن الأوروبيين بعد أن واجهوا العالم غير الأوروبي، كمستعمرين أولاً، ثم كحالة خلال الحرب الباردة، وأخيراً كمتساوين [معه] نظرياً في ظلّ عالم الدول الأمم (Etats - nations) ذات السيادة، فقد طرحوا أخيراً على أنفسهم السؤال حول الشمولية الحقيقية لمثلهم. إن جنون التدمير الذاتي والانتحار الذي مارسته الدول الأوروبية خلال الحربين العالميتين كذّب مفهوم التفوق

العقلاني للغرب؛ والتمييز بين «المتحضر» و«البربري» الخاص بأوروبي القرن التاسع عشر أصبح من الصعب الاحتفاظ به بعد معسكرات الإبادة النازية. فبدلاً من أن يكون هناك تاريخ إنساني واحد موجه باتجاه واحد، يبدو بعد تلك الحقبة أن هناك عدداً من الأهداف بوازي عدد الشعوب أو الحضارات، باعتبار أن الديمقراطية الليبرالية لا تتمتع في ظلها بأي امتياز كياني خاص.

ولقد كانت إحدى المظاهر الأكثر بدهاءة لتشاؤم عصرنا، هي الاعتقاد شبه الشامل بوجود بديل توتاليتاري وشيوعي قوي للديمقراطية الليبرالية من النمط الغربي. فعندما كان هنري كيسنجر في السبعينات وزيراً للخارجية حذر مواطنيه بالعبارات التالية: «للمرة الأولى في تاريخنا علينا أن نقبل حقيقة التحدي الشيوعي الذي لا نهاية له... علينا أن نتعلم ممارسة سياستنا الخارجية مثلما مارستها الأمم الأخرى، بلا تحايل وبلا مهادنة... فهذا الوضع لن يزول أبداً»⁽¹¹⁾. بالنسبة لكيسنجر من الطوباوي أن نحاول إصلاح النى السياسية والاجتماعية الأساسية للمقوى المعادية كالاتحاد السوفياتي. فالنضج السياسي كان يعني قبول العالم كما كان وليس كما نرغب بأن يكون، مما حدا بنا إلى التفاوض مع روسيا في ظل حكم بريجنيف. وحتى إذا كان بالمستطاع تخفيف الأزمة بين الشيوعية والديمقراطية إلا أنه ينبغي عدم التغافل أبداً عن إمكانية حصول كارثة نووية.

لم تكن آراء كيسنجر مُنْعَزَلَةً، فمعظم المحترفين والمتخصصين في السياسة الخارجية تقريباً كانوا يعتقدون بديمومة الشيوعية؛ فانهيارها على المستوى العالمي، في نهاية الثمانينات قد فاجأ الجميع تقريباً. إن عدم التنبؤ لهذا الأمر لم يكن مجرد قضية معتقد ايديولوجي يتلاقى مع نظرة «غير عاطفية» للأحداث؛ بل إنه طال معظم الساحة السياسية من اليمين إلى اليسار مروراً بالوسط وشمل الصحفيين والجامعيين والسياسيين الشرقيين والغربيين على السواء⁽¹²⁾. إن أصول هذا التعامي المعمم كانت أكثر عمقاً من مجرد روح التحزب وهو يقع بالفعل في صلب التشاؤم التاريخي القوي الذي ولد نتيجة أحداث عصرنا.

ومنذ فترة وجيزة، أي في العام 1983، أعلن جان - فرانسوا ريفيل (Revel) أن «الديمقراطية قد تبدو رغم كل شيء وكأنها لم تكن سوى حادث عابر في التاريخ، فترة اعتراضية قصيرة تتلاشى تحت أنظارنا...»⁽¹³⁾. فاليمين لم يعتقد بالطبع أبداً بأن الشيوعية قد حصلت على أية درجة من الشرعية بنظر الشعوب التي تخضع لها، وهو كان يرى بوضوح الفشل الاقتصادي اللاحق بالمجتمعات «الاشتراكية». ولكن معظم هذا اليمين كان يعتقد أن «المجتمع الفاشل» مثل الاتحاد السوفياتي قد وجد مع ذلك مفتاح السلطة المطلقة بفضل اكتشاف التوتاليتارية اللينينية القائمة على مجموعة صغيرة من «الدكتاتوريين - البروقراطيين» التي تستطيع الحفاظ على سلطة من التنظيم والتكنولوجيا الحديثين وتحكم شعوباً كبيرة لأمد طويل جداً. فالتوتاليتارية قد نجحت ليس فقط بإخافة الشعوب الخاضعة لها بل أيضاً بإجبارها على اعتقاد قيم أسياها الشيوعيين. كانت هذه إحدى الصفات المميزة التي رسمتها جين كيركباتريك (Kirkpatrick) في مقالها الشهير عام 1979، ما بين الأنظمة المستبدة التقليدية اليمينية والتوتاليتاريات الجذرية اليسارية. ففي حين

كانت الأنظمة الأولى «ترك النظم القائمة للثروة والسلطة والكنيا» و«تكرم الآلهة التقليدية وتحترم المحرمات التقليدية»، كانت الأنظمة الثانية تعمل على «إحداث التشريعات لمجمل المجتمع» وكانت تخرق إذا اقتضى الأمر «القيم الذاتية والعادات». فالدولة التوتاليتيرية خلافاً للدولة المتسلطة «فقط» كانت قادرة على رقابة أسس المجتمع ذاتها، بدقة متناهية بحيث لا تقدم أي سبب للأمل بأن الأنظمة التوتاليتيرية الجذرية سوف تتحول من تلقاء نفسها⁽¹¹⁾.

إن ما كان يدفع إلى هذا الإيمان بدنيمية الدول التوتاليتيرية هو عدم الثقة العميقة بالديمقراطية. وعدم الثقة هذا كان يظهر عند كيركباتريك من خلال فكرة أن القليل من البلدان غير الديمقراطية في العالم الثالث لا تستطيع التحول إلى الديمقراطية بنجاح - فإمكانية تحول النظام الشيوعي إلى الديمقراطية كانت مستبعدة كلياً -، [ويظهر عدم الثقة كذلك] عند ريفيل من خلال فكرة أن الديمقراطيات المتجذرة في أوروبا وأمريكا الشمالية لم يكن لديها القوة ولا القناعة الذاتيتان لحماية أنفسهما. فكيركباتريك عندما تعدد الشروط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للتحول الديمقراطي الناجح كانت تنتقد الفكرة النموذجية الأمريكية الفائلة إنه من الممكن إجراء التحول الديمقراطي في جميع الحكومات وفي كل العصور. ففكرة احتمال وجود قطب ديمقراطي في العالم الثالث كانت فخاً ووهماً؛ لأن التجربة علمتنا أن العالم كان متقسماً بين دكتاتوريات يمينية وتوتاليتاريات يسارية. أما ريفيل من جانبه فيجدد بشكل أكثر جذرية الانتقادات التي أجراها توكفيل في الأصل، والتي تقول إن الديمقراطيات تجد صعوبات كبرى في اعتمادها سياسات خارجية جديّة وإلى أمد طويل⁽¹²⁾. وما يعيق هذه السياسات هو طبيعتها الديمقراطية بالذات، أي تعدد الآراء والشك والنقد الذاتي التي يتميز بها الجدل الديمقراطي. وهكذا، «ففي الحالة الراهنة، هناك أسباب للاستياء قليلة نسبياً، تُشخّذ وتُفَلِّق وتُخلِّج وتُشَلِّق الديمقراطيات، أكثر وأعظم مما يقوم به الجوع المحيف والفقر المدقع للأنظمة الشيوعية حيث لا يتمتع مواطنوها بالحقوق الفعلية ولا بالوسائل لتقويم الأخطاء التي تجري بحقهم. فالمجتمعات التي يشكل الانتقاد المستمر جزءاً لا يتجزأ منها هي الوحيدة القابلة للحياة، ولكنها أيضاً الأكثر تعرضاً للاهتزاز»⁽¹³⁾.

وقد توصل اليسار إلى استنتاجات مشابهة بطريقة مختلفة. فمعظم الآراء «التقدمية» في أوروبا وأميركا لم تعد تؤمن في الثمانينات بأن الشيوعية حسب النمط السوفييتي تُجسّد مستقبلهم، كما كان يعتقد الكثيرون منهم حتى نهاية الحرب العالمية الثانية. ولكن استمر الاعتقاد يساراً بمشروعية الماركسية - اللينينية تجاه الشعوب الأخرى، مشروعية كانت تكبر عادة بحسب البعد الجغرافي والثقافي. فإن لم تكن الشيوعية حسب النمط السوفييتي تشكل بالضرورة خياراً واقعياً بالنسبة لشعوب انكلترا أو الولايات المتحدة، فقد اعتبرت كبديل حقيقي بالنسبة للروس بتقاليدهم الأوتوقراطية والرقابة المركزية، كما بالحري بالنسبة للصينيين الذين اتجهوا نحوها بحسب زعمهم لتحاسر إرث السيطرة الأجنبية والتأخر والإدلال. والحجة نفسها تصلح بالنسبة للكوبيين والنيكاراغويين الضحايا القداماء للإمبريالية الأمريكية، والنسبة للفييتامين الذين كانت الشيوعية عندهم معتبرة ضمناً وكأنها تقليد قومي. كثيرون من اليساريين يشاركون في الرأي القائل بأن

النظام الاشتراكي الحديدي يكتسب شرعيته من ذاته في العالم الثالث، حتى في عياب الانتخابات الحرة والمعارضة المنظمة، وذلك بالقيام بإصلاحات زراعية وتقديم العناية المجانية ورفع مستوى معو الامية عند السكان. فليس من المدهش إذاً، وبحسب هذه الأسس، ألا يكون قد توقع عدم استقرار الثورة في الكتلة السوفياتية أو في الصين، إلا عدداً قليلاً جداً من اليساريين.

وفي حدود نهاية الحرب الباردة ارتدى الإيمان بشرعية وديمومة الشيوعية أشكالاً متعددة وغريبة. وهناك اختصاصي بارز في الاتحاد السوفياتي قد اعتبر جدياً أن النظام السوفياتي قد حقق تحت حكم بريجنيف ما يسميه «بالتعددية المؤسسية» وأن «الهيمنة السوفياتية [يسدو] أنها قربت الاتحاد السوفياتي من النموذج التعددي للعلم السياسي الأميركي أكثر مما فعلت الولايات المتحدة...»⁽¹⁷⁾. فقبل غورباتشيف لم يكن المجتمع السوفياتي «جامداً وسلبياً وإنما مشاركاً، بكل ما للكلمة من معنى تقريباً» وبنسبة من المواطنين المشاركين في الحياة السياسية تفوق في الاتحاد السوفياتي نسبة المشاركين في الولايات المتحدة⁽¹⁸⁾. التحليل نفسه ينطبق على أوروبا الشرقية، حيث أن الكثيرين من الاختصاصيين، وبالرغم من الطابع الجبري ظاهرياً للشيوعية، لم يروا إلا استقراراً اجتماعياً مدهشاً حقاً. وقد أكد أحد هؤلاء الاختصاصيين عام 1987 قائلاً: «[...]

لو أردنا الآن مقارنة [دول أوروبا الشرقية] مع بلدان كثيرة في العالم (مثلاً مع عدد كبير من دول أميركا اللاتينية)، فقد تبدو لنا بالتأكيد أنها نماذج للاستقرار»؛ كما أن الاختصاصي نفسه كان بالتالي ينتقد الصورة التقليدية «للحزب «الاشراعي» [...] الذي يَبْقَى تحت الضغط شعباً هو بالضرورة معادٍ ومشكك»⁽¹⁹⁾.

كانت بعض هذه الآراء تمثل مجرد إسقاط للماضي القريب في المستقبل، ولكن عدداً كبيراً منها كان يركز على حكم يتعلق بشرعية الشيوعية في الشرق. فالقادة الشيوعيون، بالرغم من كل مشاكلهم الحقيقية، قد نجحوا في إقامة «عقد اجتماعي» مع شعوبهم يَحْتَصِرُه المثل السوفياتي الساخر على النحو التالي: «يتظاهرون بالدفع لنا ونحن نتظاهر بأننا نعمل». لم يكن لهذه الأنظمة إنتاجية ولا دينامية، بل اشتهرت أنها تحكم مُنْتَمَعَةً بدرجة معينة من الرضى من قبل شعوبها، لكونها توفر لها الأمن والاستقرار⁽²⁰⁾. فالاختصاصي في العلوم السياسية صامويل هونتينغتون (Huntington) كتب عام 1968 ما يلي:

«إن للولايات المتحدة وبريطانيا والاتحاد السوفياتي أشكالاً مختلفة من الحكومات، ولكن الحكومة في الأنظمة الثلاثة تحكم. فكل بلد هو مجموعة سياسية مزودة بتوافق مهيمن بين السكان حول شرعية النظام السياسي. ففي كل بلد يعتمد المواطنون ورواسؤهم الرؤية نفسها لصلحة المجتمع وللتقاليد وللبداء التي تركز عليها المجموعة السياسية»⁽²¹⁾.

لم يكن لهونتينغتون أي ميل خاص مؤيد للشيوعية، ولكنه كان يعتقد أن وزن البدهاهة يجبرنا على الاستنتاج أن الشيوعية قد نجحت في كسب درجة معينة من التأييد الشعبي على مر السنين.

إن التشاؤم الحالي المتعلق بإمكانية التقدم في التاريخ نشأ من أزمتين متميزتين ولكنهما متوازيتان: أزمة القرن العشرين السياسية والأزمة الفكرية للعقلانية الغربية. فالأزمة الأولى أهلكت عشرات الملايين من الأشخاص وأجبرت مئات الملايين الآخرين على العيش تحت أشكال

جديدة أكثر قساوة من العبودية؛ أما الأزمة الثانية فتركت الديمقراطية الليبرالية دون الموارد الفكرية الضرورية للدفاع عن نفسها. والأزمات كانتا مرتبطتين ولا يمكن فهمهما بشكل منفصل، فمن جهة، جعل النقص في التوافق الفكري الحروب والثورات في عصرنا أكثر ايدولوجية، وبالتالي أكثر عنفاً مما كان يجب أن تكون عليه؛ فالثورتان الروسية والصينية والغزوات النازية خلال الحرب العالمية الثانية شهدت العودة بشكل أكثر تضخيماً للوحشية القاسية التي تميزت بها الحروب الدينية في القرن السادس عشر، لأن المسألة لم تكن فقط تتعلق بالأراضي والموارد، وإنما بأنظمة القيم وأنماط حياة شعوب بأكملها. ومن جهة أخرى، فإن عنف هذه النزاعات الذي ولدته الايدولوجيا ونتائجها المرعبة كان لها أثر مدمر على ثقة الديمقراطيات الليبرالية بأنفسها، حيث إن عزلتها في عالم الأنظمة المتسلطة والتوتاليتارية أدت إلى التشكيك الجدي بشمولية المفاهيم الليبرالية للحق.

غير أنه، بالرغم من أسباب التشاؤم القوي الذي دمعنا إليه تجربتنا في النصف الأول من هذا القرن، فإن الأحداث التي حصلت خلال النصف الثاني قد كشفت عن اتجاهات جديدة مختلفة جداً وغير متوقعة. وفي مطلع العقد الأخير من القرن العشرين، لم يعرف العالم بمجملة كوارث جديدة، وحتى أنه قد تحسّن حول بعض النقاط بالتحديد. والمفاجأة الرئيسية كما أسميناها سابقاً هي الانهيار الكلي غير المنتظر للشيوعية في جميع بلدان العالم تقريباً وذلك ابتداءً من نهاية الثمانينات. هذا التطور وإن كان مدهشاً فإنه لم يؤلف إلا جزءاً من سيروية أوسع تشكلت منذ الحرب العالمية الثانية. إذ إن الدكتاتوريات المتسلطة على جميع أنواعها، بميية كانت أم يسارية قد انهارت شيئاً فشيئاً⁽²²⁾. وفي بعض الحالات أدى الانهيار إلى إقامة ديمقراطيات ليبرالية مستقرة ومزدهرة. وفي حالات أخرى، تلا الأنظمة المتسلطة عدم استقرار سياسي أو تلتها أشكال أخرى من الدكتاتوريات. ومهما كان نصيب الديمقراطيات الناشئة من النجاح، فإن الأنظمة المتسلطة في كل مكان عرفت أزمات قاسية في معظم أرجاء العالم تقريباً، وإذا كان التجديد السياسي الرئيسي في بداية القرن العشرين هو إنشاء الدول التوتاليتارية في ألمانيا وروسيا، فإن أواخر هذا القرن كشفت بالمقابل عن الضعف المدهش في بنياتها المركزية. هذا الضعف البالغ الكثافة وغير المتوقع يوحي بأن دروس التاريخ المتشائمة التي يدعى أن عصرنا قد فرضها، تحتاج إلى إعادة النظر فيها بشكل جذري جديد.

- 2 -

ضعف الدول القوية - I

لم تبدأ أزمة الدول التسلطية الراهنة مع بريستريكا غورباتشوف أو مع سقوط جدار برلين. لقد بدأت في الواقع قبل سبعة عشر عاماً، مع انهيار سلسلة من الأنظمة التسلطية اليمينية في جنوب أوروبا (المتوسطية). ففي العام 1974 طُرِدَ نظام كايانو (خليفة سالازار) في البرتغال بواسطة انقلاب عسكري. وبعد فترة من عدم الاستقرار وخطر الحرب الأهلية، انتخب الاشتراكي ماريو سواريز رئيساً للوزراء في نيسان (ابريل) 1976، ومنذ ذلك الحين حُكِمَ ذلك البلد ديمقراطياً وسلمياً. وفي العام نفسه أي 1974 طُرِدَ الكولونيلات الذين كانوا يحكمون اليونان منذ العام 1967، تاركين المكان لنظام قسطنطين كرامنليس الشعبي جداً. وفي العام 1975 توفي الجنرال فرانكو في اسبانيا بعد دكتاتورية طويلة فاتحاً بموته الطريق للانتقال إلى الديمقراطية، بعد مدة ستين، بشكل سلمي مدهش. ولإكمال الجدول، استلم العسكريون السلطة في تركيا في أيلول (سبتمبر) 1980 لمحاربة الإرهاب الذي اجتاحت البلاد، ولكنهم أعادوا السلطة إلى الحكومة المدنية عام 1983. وبعد ذلك راحت تجري انتخابات شبه منتظمة وحرّة في هذه البلدان على أساس التعددية الحزبية.

كان انقلاب أوروبا الجنوبية (المتوسطية) في أقل من عشر سنوات مدهشاً. إذ كانت هذه البلدان سابقاً معتبرة شاذة عن أوروبا؛ وكانت محكومة بسبب تقاليد الدينية والتسلطية أن تبقى على هامش التيار الديمقراطي وتطوره في أوروبا الغربية. إلا أن كلاً منها مع الثمانينات أجرى - ما عدا تركيا - انتقاله إلى الديمقراطية المستقرة والفعالية، مستقرة إلى حد أنه يتعذر على سكانها التصوّر أن الوضع كان يمكن أن يكون مختلفاً.

هناك مجموعة أخرى من الانتقالات إلى الديمقراطية تحققت في أميركا اللاتينية خلال الثمانينات. بدأ ذلك عام 1980 بإقامة حكم ديمقراطي منتخب في البيرو، بعد اثني عشرة سنة من الأنظمة العسكرية. وقد عجّلت حرب المالوين عام 1982 سقوط الطغمة العسكرية الحاكمة في الأرجنتين وحلول حكم ألفونسين Alfonsín الذي انتخب ديمقراطياً ولحقّت بلدان أميركية

لاتينية أخرى بالأرحتين سرعة إذ أزيلت الأنظمة العسكرية في كل من الأرجواي والبرازيل عام 1983 وعام 1984. وفي أواخر الثمانينات استبدلت الدكتاتوريات المظلمة لستروسنر Stroessner في البرغواي وبينوشيه في الشيلي بحكومات منتحة من قبل الشعب، وفي بداية التسعينات سقط الحكم السانديني في نيكاراغوا أمام التحالف الذي قاده فيولتا شامورو، في الانتخابات الحرة كانت ثقة الكثيرين من المراقبين بديمومة الديمقراطيات الأميركية الجديدة أقل من ثقتهم بالأنظمة الجديدة في أوروبا الجنوبية (المتوسطة). فالديمقراطية في هذه المنطقة من العالم كانت دائماً نظاماً عابراً، ومعظم الأنظمة الجديدة وقعت فريسة لأزمات اقتصادية حادة، تتجلى بشكل فاصح في مشكلة الديون الخارجية. وفضلاً عن ذلك كان على بلدان مثل البيرو وكولومبيا أن تواجه صراعاً داخلياً ضد العصابات والمخدرات. غير أن هذه الديمقراطيات الجديدة برهنت عن مقاومة مدهشة، وكأن تجربتها السابقة مع الدكتاتورية قد لقحت ضد العودة السهلة للنظام. وفي الواقع، إذا اطلقنا من الوصع الذي كان قائماً في السبعينات حيث كانت بعض الدول القليلة في أمريكا اللاتينية ديمقراطية، نتوصلنا إلى الوضع الحالي حيث كوبا وسورينام هما فقط البلدان الوحيدان في نصف الكرة الغربي، اللذان لا يسمحان بإجراء انتخابات حرة معقولة.

أما آسيا الجنوبية الشرقية فقد عرفت بدورها تطورات مماثلة. في العام 1986 استبدلت دكتاتورية الرئيس ماركوس في الفلبين بنظام الرئيسة كوراسون أكينو التي حلت إلى السلطة باندفاع شعبي هائل. وفي السنة التالية ترك الجنرال شون السلطة في كوريا الجنوبية وسمح بانتخاب الرئيس روه تاي - وو. أما النظام السياسي في تايوان وإن لم يجر إصلاحه بشكل جذري، فقد حركت خبرة ديمقراطية فاعلة أعماق المجتمع بعد موت شياو سينغ كوي كنون الثاني (يناير 1988). ومع الزوال التدريجي لقسم كبير من الحرس التقليدي للكيومندانغ، دخلت قطاعات أخرى من المجتمع التايواني البرلمان الوطني، من بينهم أشخاص عديدون ولدوا في تايوان. وأخيراً فإن الحكم السلطوي في بورما تزعزع من جراء التيارات السانقة للديمقراطية.

وفي جنوب افريقيا أعلنت الحكومة التي يرأسها فريديريك دو كليرك في شباط (فبراير) 1990 عن إطلاق سراح نلسون منديلا ورفع الحظر عن المؤتمر القومي الافريقي والحزب الشيوعي في جنوب افريقيا. وبهذا يكون قد دشن مرحلة من المفاوضات المتعلقة بالانتقال نحو تقاسم السلطة بين السود والبيض، وحتى من المحتمل تشكيل حكومة من الاكثرية السوداء.

وإذا عدنا إلى الوراء، لاحظنا أنه كان من الصعب علينا أن ندرك العمق الحقيقي للآزمات التي اصطدمت بها الدكتاتوريات، وذلك بسبب الاعتقاد الخاطئ بأن الأنظمة السلطوية قادرة على الاستمرار وأن الدول القوية عامة قابلة للحياة طويلاً. الدولة في الديمقراطية الليبرالية هي تحديداً ضعيفة. فالحفاظ على مجال الحقوق الفردية يفترض تحديداً دقيقاً لسلطانها. حاولت الأنظمة المتسلطة اليمينية واليسارية على الدوام استخدام هيمنة الدولة، في مجال المصالح الفردية والسيطرة عليها بشكل دقيق، وذلك لأهداف مختلفة، إما لبناء قوة عسكرية وتطوير نظام اجتماعي على أساس المساواة، وإما لإحداث نمو اقتصادي سريع. فكل ما فقد في مجال الحرية الفردية يجب أن يُعوض على صعيد المصلحة القومية.

إنَّ الضعف الخطير الذي انتهى إلى قلب هذه الدول القوية كان في نهاية التحليل نقصاً في الشرعية، أي في الواقع أزمة على صعيد الأفكار. فالشرعية ليست العدالة أو الحق بمعنى مطلق؛ إنها مفهوم نسبي لا يوجد إلا في الإدراك الذاتي للشعب. فكل الأنظمة القادرة على القيام بعمل فعلي ترتكز إلزامياً على مبدأ معين من الشرعية⁽¹⁾. فالدكتاتور الذي يحكم «بالقوة» فقط، كما يقال عادة عن هتلر، لا وجود له؛ والطاغية يستطيع أن يحكم أولاده والشيوخ، وربما زوجته إذا كان جسدياً أقوى منهم، ولكنه من غير المعقول أن يستطيع هكذا، حكم أكثر من شخصين أو ثلاثة. وبالتأكيد يتعذر عليه أن يحكم أمة مؤلفة من عدة ملايين من السكان⁽²⁾. عندما نقول إن دكتاتوراً مثل هتلر كان يحكم «بالقوة»، فإننا نعني بذلك أن الداعمين لهتلر - الحزب النازي، الغستابو والفهرماخت (Wehrmacht) - كانوا قادرين أن يخيفوا جسدياً أكر قسم من السكان، ولكن ما الذي كان يجعل هؤلاء الناس مخلصين للفوهرر؟ بالتأكيد ليست قدرته على ترويعهم جسدياً. ففي نهاية المطاف، يركز هذا الرابط إلى إيمانهم بشرعية سلطته. ينطبق هذا الأمر أيضاً على أفسد رؤساء المافيا أو أكثرهم تواضعاً: فهو لن يتمكن من أن يصبح زعيماً إن لم تقبل «عائلته» لأسباب معينة «شرعيته»، وكما يفسر ذلك سقراط في جمهورية أفلاطون، حتى داخل عصابة من اللصوص يجب أن يكون هناك مبدأ معين للعدالة يسمح لهم بتقاسم الغنائم. فالشرعية هي إذاً أساسية حتى بالنسبة لأشدَّ الدكتاتوريين ظلماً وأكثرهم دموية.

فالنظام كما يبدو، لا يحتاج لإقامة شرعية سلطته إلى القسم الأكبر من السكان لكي يستمر في الحياة. والأمثلة المعاصرة متعددة عن دكتاتوريات أقلية، جدد مكروهة من قبل قطاعات واسعة من شعوبها، ولكنها تنجح في البقاء في السلطة لعشرات السنين: تلك هي مثلاً حالة بعض الأنظمة المهيمنة في العالم العربي. ومن الطبيعي أن تكون مختلف الأوليغارشيات والطُغَم العسكرية في أمريكا اللاتينية قد حكمت دون دعم الجماهير الشعبية. فالنقص في الشرعية ينظر الشعب لا يحدث أزمة شرعية بالنسبة للنظام نفسه إلى أن يبدأ بإلحاق الضرر بالنخبة المرتبطة به وخاصة تلك التي تحتكر سلطات القمع: الحزب الحاكم، القوى المسلحة والشرطة. فعندما نتكلم عن أزمة الشرعية في نظام تسلطي، فإننا في الواقع نتحدث عن أزمة داخل هذه النخبة التي لا بد من تماسكها لكي يعمل النظام بشكل فعلي.

يمكن لشرعية الدكتاتور أن يكون لها أصول متنوعة، بدءاً من اخلاص الجيش المحاط بالعناية، لشخصه، وانتهاءً بالأيديولوجيا التي تبرّر حقه بالحكم. فأهم محاولة منتظمة في عصرنا لإقامة مبدأ متساوٍ للشرعية، ذات اتجاه يميني قائم على عدم الديمقراطية وعدم المساواة، كانت الفاشية، عقيدة «شمولية» مثل الليبرالية أو الشيوعية لأنها ترفض وجود إنسانية مشتركة، كما ترفض المساواة في الحقوق بين الناس. فالقومية الفاشية المتطرفة تعتبر أن المصدر الأول للشرعية هو العرق أو الأمة، وبالتحديد حتى بعض «أعراق الأسياد» - كالألمان مثلاً - في قيادة الشعوب الأخرى. وكان يجري إعلاء السلطة وإرادة القوة فوق العقل والمساواة وتعتبران في ذاتهما كالألقاب لحكم الأمم. فالتأكيد النازي على التفوق العرقي للألمان يجب أن يُرهن عليه بالضرورة من خلال النزاعات مع الثقافات «الدينية» الأخرى: فالحرب إذاً كانت شرطاً طبيعياً وليس مُرضياً.

لم تدم الفاشية فترة طويلة لكي تشهد أزمة شرعية داخلية، ولكنها هزمت بقوة السلاح. لقد ذهب هتلر وأتباعه المخلصون المتبقون إلى الموت في ملجأهم في برلين وهم مؤسسون حتى اللحظة الأخيرة بصحة العقيدة النازية وبالسلطة الشرعية للفقهر. لقد تلاشى إغراء الفاشية لاحقاً بنظر أكثرية الناس على أثر هذه الهزيمة⁽³⁾. وكان برر هتلر المطالبة بشرعيته بالوعد بالسيطرة على العالم: فبدلاً من ذلك تعرض الألمان لتدمير مخيف وللاحتلال من قبل أعراق معتبرة أدنى منهم. لقد كانت الفاشية مغرية جداً - ليس فقط بالنسبة للألمان، وإنما لكثير من شعوب الأرض - عندما كان الأمر يتعلق بالاستعراضات والانتصارات السهلة؛ ولكنها أصبحت أقل جاذبية عندما أدت عسكريتها المرتبطة بها إلى هزيمتها المسطوية. ويمكننا القول أن الفاشية كانت تعاني من تناقض داخلي: فالتركيز على الروح العسكرية وعلى الحرب قادها بشكل حتمي إلى نزاع انتحاري مع النظام الدولي، لذلك لم تعد تشكل بعد الحرب العالمية الثانية منافساً جدياً للديمقراطية الليبرالية.

بالطبع نستطيع أن نتساءل اليوم عما كان يمكن أن تكون عليه الفاشية «الشرعية» لو لم يهزم هتلر عسكرياً. فالتناقض الداخلي للفاشية يذهب إلى أبعد من الطابع الحتمي لهزيمتها أمام النظام الدولي، حتى لو خرج هتلر منتصراً من النزاع، فإن الفاشية تكون قد فقدت مبرر وجودها الذاتي، في ظل سلم الامبراطورية الشاملة حيث لن يتمكن «عرق الأسياد» في الأمة الألمانية من إثبات وجوده بالحرب والغزو.

بعد هزيمة هتلر لم يبق كبديل يميني للديمقراطية الليبرالية سوى بضع دكتاتوريات عسكرية ما زالت مستمرة ولكنها في النهاية غير منتظمة. فمعظم هذه الأنظمة لم يكن يهدف إلى أكثر من الحفاظ على النظام الاجتماعي التقليدي. إذ أن ضعفها الرئيسي كان بالضبط هو النقص في ركيزتها الشرعية المقبولة على أمد طويل. لم تستطع أية دكتاتورية أن تصوغ، كما فعل هتلر، عقيدة مناسكة للأمة من شأنها أن تبرر استمرار الحكم السلطوي. لقد اضطرت كلها للقبول بمبدأ الديمقراطية والسيادة الشعبية، وللإدعاء، لأسباب مختلفة، أن بلدانها تباعاً لم تكن مهيأة للديمقراطية بسبب تهديدات الشيوعية أو الإرهاب، أو بسبب أخطاء النظام الديمقراطي السابق الاقتصادية. فكل واحدة من هذه الدكتاتوريات اضطرت لتبرير نفسها إلى اتخاذ طابع انتقالي في سبيل العودة إلى الديمقراطية التي كانت، كما تؤكد بانتظام، هدفها الأقصى⁽⁴⁾.

إن الضعف الناجم عن النقص في المصدر المتناسك للشرعية لم يحدث الانهيار السريع أو الحتمي للحكومات السلطوية اليمينية. فالأنظمة الديمقراطية في أميركا اللاتينية وفي أوروبا الجنوبية كانت هي الأخرى تشكو من ضعف خطير فيما يتعلق بقدرتها على معالجة مجموعة كبرى من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية الحادة⁽⁵⁾. هناك قسم قليل منها استطاع توليد نمو اقتصادي سريع، وقسم كبير آخر تعرض لأفة الإرهاب. إلا أن الافتقار إلى الشرعية أصبح مصدراً جدياً للضعف بالنسبة للأنظمة السلطوية اليمينية، عندما اضطرت هذه الأخيرة - كما حدث ذلك بشكل حتمي تقريباً - إلى مواجهة أزمة أو فشل في هذا المجال السياسي أو ذاك. فالأنظمة الشرعية تملك رأسماً من الإرادة الطيبة والتعاطف يدفع إلى الغفران عن أخطائها على أمد قصير، حتى ولو كانت أخطاء خطيرة؛ فكل خطيئة يمكن التكفير عنها رمزياً بعزل رئيس الوزراء

أو بتغيير الحكومة. أم في الأنظمة غير الشرعية فالفشل يحدّد ويسرّع في الغالب انقلاب النظام نفسه.

البرتغال يقدم مثلاً جيداً على ذلك، فدكتاتورية الدكتور سالازار وخلقه مارسيللو كايثانو كانت تتمتع باستقرار واضح جعلت بعض المراقبين يصفون الشعب البرتغالي بأنه مصاب «السوداوية السلبية، القدرة التي لا تنتهي»^(٦). إلا أن البرتغاليين، مثل الألمان واليابانيين قبلهم، قد برهنوا عن خطأ تحليلات المراقبين الغربيين الذين كانوا يعتبرون أنهم غير مهتمين للديمقراطية. سقطت دكتاتورية كايثانو في نيسان (ابريل) 1974 عندما انقلب عليها عسكريوها وشكلوا حركة (M.F.A) Movémentos das forças armados^(٧). وكان دافعهم المباشر الحرب العبيثة التي كان يغوص فيها البرتغال في أفريقيا والتي كانت تبتلع ربع موازنة الدولة وطاقت قسم كبير من الجيش. لم يكن الانتقال إلى الديمقراطية بالأمر السهل لأن حركة الـ (M.F.A) لم تكن مجمعة حول الأفكار الديمقراطية. زد على ذلك أن قسماً كبيراً من الضباط كان متأثراً بالحزب الشيوعي البرتغالي الذي يترجمه الغارو كنهال من التيار الستاليني المتصلب، ولكن على عكس ما جرى في الثلاثينات أبدى اليمين والوسط الديمقراطيان مقاومة غير متوقعة: وبعد فترة من القلاقل والاضطرابات الاجتماعية المهمة، حاز الحزب الاشتراكي المعتدل بقيادة ماريو سواريز أكثرية الأصوات في انتخابات نيسان (ابريل) 1976 - وذلك بواسطة دعم عدد مهم من المنظمات الخارجية، بدءاً من المخابرات الألمانية وانتهاءً بالسي آي. إي الأمريكية. ولكن هذا الدعم كاد أن يبقى بلا نتيجة لو لم يملك البرتغال مجتمعاً مدنياً مدهشاً في قوته - الأحزاب السياسية، النقابات، الكنيسة - استطاع أن يعبرء ويقود الدعم الشعبي الواسع لصالح الديمقراطية. لقد لعبت جاذبية حضارة الاستهلاك في أوروبا الغربية هي الأخرى دورها؛ فحسب ما يقول أحد المراقبين «كان يمكن للرجال [...] أن يبرزوا وينشدوا شعارات الثورة الاشتراكية [...] ولكنهم كانوا يصرفون أموالهم في شراء الألبسة والحاجيات والسلع الآتية من مجتمع الاستهلاك في أوروبا الغربية، وهم كانوا يتوخون بلوغ مستوى المعيشة هذا أكثر من أي شيء آخر»^(٨).

والانتقال الاسباني نحو الديمقراطية، في السنة التي تلت سنة «ثورة القرنفل» قد يكون الحالة الأقرب التي تدلّ على فشل الشرعية السلطوية، كان الجنرال فرانكو، على أكثر من صعيد، الممثل الأخير للتيار المحافظ الأوروبي وفق غط القرن التاسع عشر الذي يرتكر على التحالف بين العرش والمذبح (الكنيسة) - إنه الاتجاه المحافظ نفسه الذي أسقطته الثورة الفرنسية. ولكن عقلية الكاثوليكية الاسبانية كانت تسير نحو تحول قوي منذ الثلاثينات: فالكنيسة بمجملها نحت نحو الليبرالية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني في الستينات، وقد اعتمدت قطاعاً مهماً من الكاثوليكية الاسبانية الديمقراطية المسيحية في أوروبا الغربية. فالكنيسة الاسبانية لم تكتشف فقط - جزئياً - أن ليس هناك بالضرورة نزاع بين المسيحية والديمقراطية، بل إنها أصبحت أكثر فأكثر مدافعة عن حقوق الإنسان وكانت تنتقد الأوجه الدكتاتورية لنظام فرانكو^(٩). هذا الوعي الجديد انعكس في حركة Opus Dei التي شكلها التكنوقراطيون الكاثوليك الذين كان الكثيرون منهم قد دخلوا في أجهزة الإدارة العليا بعد العام 1957 وساهموا بدقة في تحول الاقتصاد الليبرالي الذي تلا تلك الفترة. فعندما مات فرانكو في تشرين الثاني (نوفمبر) 1975 كانت قطاعات مهمة من نظامه مهياة

للقبول شرعية سلسلة من «المواثيق» التي طُرحت لحل كل المؤسسات الفرانكية المهمة، وتشريع المعارضة التي تشمل الحزب الشيوعي الاسباني، والسماح بإجراء الانتخابات لتكوين جمعية تأسيسية تُكَلِّف بإعداد دستور ديمقراطي كلياً. لا شيء من ذلك كان يُمكن الحدوث لو لم تكن عاصراً مهمة من النظام القديم - الملك خوان كارلوس على رأسهم - مقتنعة بأن الفرانكية، كانت خطأ تاريخياً في أوروبا التي كانت إسبانيا تشبهها أكثر فأكثر على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي⁽¹⁰⁾. وقد قام آخر أعضاء الكورتس (Cortes) (مجلس التشريع) الفرانكيين بعمل رائع. إذ صوّتوا في تشرين الثاني (نوفمبر) 1976، وبأكثرية ساحقة، على قانون يعني عملياً انتحارهم، وينص أن المجلس التشريعي القادم سوف يُنتخب ديمقراطياً. وكما في البرتغال وفر الشعب الاسباني بمجملة السند الأقصى للديمقراطية وذلك بدعمه مركزاً ديمقراطياً قوياً، بتأييده الكثيف أولاً للانتخابات الديمقراطية أثناء الاستفتاء الذي أجري في كانون الأول (ديسمبر) 1976، وثانياً بتسليمه السلطة بشكل هادئ لحزب يمين الوسط الذي يتزعمه سواريز، في حزيران (يونيو) 1977⁽¹¹⁾.

أما بالنسبة لعودة اليونان والأرجنتين إلى الديمقراطية على التوالي في العامين 1974 و1983، فلم يُطرَد العسكريون في البلدين بالفعل من خارج الحكم بالقوة. بل على العكس فإنهم فتحوا الطريق للسلطة المدنية، على أثر الانقسامات التي حدثت في صفوفهم فعمست فقدان الإيمان بحقهم في الحكم. وكان الفضل الخارجي، كما في البرتغال هو السبب المباشر. فالكولونيلات اليونانيون الذين استلموا السلطة عام 1977 لم يبحثوا أبداً عن الشرعية لأسباب أخرى غير الديمقراطية، مدعين أنهم يبعثون الطريق للعودة إلى نظام سياسي «سليم» و«متجدد»⁽¹²⁾. كان النظام العسكري إذاً هشاً جداً عندما مضى نفسه بدعم الحركة القراصية اليونانية التي كانت تناضل لضم الجزيرة إلى اليونان والتي انتهت إلى التسبب باحتلال قسم من الجزيرة من قبل تركيا والتهديد باندلاع حرب شاملة بين البلدين⁽¹³⁾. أما الهدف الرئيسي للطغمة العسكرية التي استلمت السلطة في الأرجنتين بعد طرد الرئيسة ايزابلا بيرون عام 1976، كان تخليص المجتمع الأرجنتيني من الإرهاب. ولكن تحقيق هذا الهدف من خلال حرب وحشية سحب من الطغمة العسكرية المبرر الرئيسي لوجودها. فكان القرار الذي أعلنته باجتياح المالوين كاهياً لإفقادها مصداقيتها كلياً، بعدما تسببت بحرب مع انكلترا لا فائدة منها ولا يمكن للأرجنتين أن تكسبها⁽¹⁴⁾.

وفي حالات أخرى تبين أن الحكومات العسكرية السلطوية غير فعّالة في معالجة المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي نزعت الشرعية عن الأنظمة التي سبقتها. وهكذا أعاد العسكريون في البيرو السلطة إلى الحكم المدني عام 1980، بعد أن اصطدموا بتسارع الأزمة الاقتصادية، وبعدما أدركت حكومة الجنرال فرانسيسكو موراليس بزموديز أنها لن تستطيع مواجهة سلسلة من الاضرابات والمشاكل الاجتماعية غير القابلة للحل⁽¹⁵⁾. أما النظام العسكري والبرازيلي فقد عرف في البداية فترة من النمو الاقتصادي الملموس بين 1968 و1973، ولكنه اكتشف، عندما واجه الأزمة العالمية للنفط والانقباض العام الذي نتج عنها، أنه لا يملك أية موهبة خاصة بالنسبة

للاقتصاد. وعندما تخلى الرئيس العسكري الأخير جواو فيغيريدو لصالح رئيس مدني منتخب، نفخ كثيرون من العسكريين الصعداء؛ حتى أن بعضهم شعر بالحجل من جراء الأخطاء التي اقترفها. والعسكريون في الأرجواي استلموا السلطة في البداية لمحاربة انتفاضة الثوبا ماروس عام 1973 - 1974، إلا أن الأرجواي كانت تملك تقليداً ديمقراطياً قوياً نسبياً، وقد يكون هو الذي قاد العسكريين عام 1980 لأخضاع مؤسسات نظامهم لامتحان الاستفتاء حيث خسروا وانسحبوا إرادياً من السلطة⁽¹⁷⁾.

وفي أفريقيا الجنوبية رفض مؤيدو التمييز العنصري، كرئيس الحكومة السابق فيروودر مثلاً، مبدأ المساواة الشاملة بين الإنسان، وادعوا وجود انقسام وتراتب طبيعيين بين الأعراق الإنسانية⁽¹⁸⁾. كان التمييز العنصري محاولة للتسمية الصناعية في أفريقيا الجنوبية وذلك باستخدام عمل السود، مع السعي في الوقت نفسه إلى كبح واحتواء حركة تطوير حياة هؤلاء السود المدنية، الأمر الذي تفرضه عملية التصنيع. إن مثل هذا المجهود في «الهندسة» الاجتماعية كان جُذ طموح وسخيفاً كلياً في هدفه النهائي: فبين العامين 1916 و1981 اعتقل تقريباً زهاء ثمانية عشر مليوناً من السود باسم القانون (Pass Law) لكونهم اقترفوا جريمة إرادة العيش بالقرب من مكان عملهم.

إن استحالة تحدي قوانين الاقتصاد الحديث أدت حوالى نهاية الثمانينات إلى ثورة في فكر حكام جنوب أفريقيا؛ ودوكليك قد كتب يقول، قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية إن «الاقتصاد يتطلب الوجود الدائم للملايين من السود في محيط المدن [...] لا يتفعا التعامي عن هذه المسألة بشيء»⁽¹⁹⁾. إن فقدان شرعية نظام التمييز العنصري في الرأي العام عند البيض يرجع إذاً في نهاية التحليل إلى عدم فعاليته؛ وهو ما أدى بأكثرية البيض إلى قبول فكرة نظام جديد حيث يتقاسمون السلطة مع السود الذين يشكلون الأثرية عددياً⁽²⁰⁾.

إننا نلمس، رغم اعترافنا بالفوارق الحقيقية بين جميع هذه الحالات، ثباتاً مدهشاً للانتقال الديمقراطي في أوروبا الجنوبية (المتوسطية) وأميركا اللاتينية وأفريقيا الجنوبية. إذا استثنينا نظام سوموزا في نيكاراغوا فإننا لا نجد أية حالة طرد فيها النظام القديم من السلطة بواسطة انتفاضة عنيفة أو ثورة⁽²¹⁾. فتغيير النظام يتم بقرار إرادي من بعض أعضاء النظام القديم - على الأقل - بالتنازل عن السلطة لصالح حكومة منتخبة ديمقراطياً. هذا الانسحاب الإرادي كانت تسببه دائماً بعض الأزمات المباشرة، ولكنه أصبح ممكناً في نهاية الأمر من جراء الاعتقاد الذي أصبح مقبولاً شيئاً فشيئاً والمقاتل إن الديمقراطية هي المصدر الوحيد الشرعي للسلطة في العالم الحديث، فعندما تتحقق الأهداف المحددة التي وضعتها لنفسها (كإزالة الارهاب وتوطيد النظام الاجتماعي ووضع حد للفوضى الاقتصادية... إلخ) تصبح الأنظمة السلطوية اليمينية في أميركا اللاتينية وأوروبا غير قادرة على تبرير استمرارها في السلطة فتفقد بذلك ثقتها بنفسها. من الصعب قتل الناس باسم العرش والمذبح إذا كان الملك نفسه لا يرغب أن يكون عبر عامل حامل للقب فقط في بلد ديمقراطي، أو إذا كانت الكنيسة في الصف الأول للنضال من أجل حقوق الإنسان. إلى حد أننا نسينا المثل الحكمة الذي يقول «لا أحد يتخلل عن السلطة إرادياً».

بالطبع، إن عدداً كبيراً من هذه الأنظمة السلطوية لم تنقلب إلى الديمقراطية بين ليلة وضحاها، لقد كانت ضحايا لعدم كفاءتها أو ضحايا لأخطائها في الحساب. فلا الجنرال بينوشيه في الشيلي ولا الساندينون في نيكاراغوا كانوا يتوقعون خسارة الانتخابات التي خضعوا لها من تلقاء أنفسهم، ولكن في الواقع إن أكثر الدكتاتوريين تشدداً يعتقد دائماً بوجوب إعطاء نفسه على الأقل صورة ديمقراطية، وذلك بإجراء انتخابات. وفي معظم الحالات كان يجري التخلي عن السلطة من قبل رجال أُنوياء بالبرّة العسكرية، لقاء تحشُّم المخاطر الشخصية الكبيرة، لأن الدكتاتوريين السابقين كانوا يفقدون، بعد تخليهم عن السلطة، الحماية الرئيسية تجاه انتقام ضحاياهم.

من غير المفاجيء أن تكون الأنظمة السلطوية اليمينية قد طردت من السلطة بسبب من فكرة الديمقراطية بالذات. إن سلطة معظم الدول القوية اليمينية كانت في نهاية الأمر محدودة نسبياً في المجالين الاقتصادي والاجتماعي إذا ما نظر إليهما بشموليتهما. فقادتها كانوا يمثلون جماعات تقليدية راحت تنهش تدريجياً في مجتمعهما، وكان الجنرال أو الكولونيالات في السلطة مجردين من الأفكار والذكاء، ولكن ماذا جرى بالنسبة للسلطات الشيوعية والتوتاليتارية اليسارية؟ أُلِّم تعاود تعريف المعنى الحقيقي لتعير «الدولة القوية» وتكتشف صيغة السلطة التي تستمدّ ديمومتها من ذاتها؟

- 3 -

ضعف الدول القوية - II



أكل الإنسان فوق سطح القمر

هذه الآن بعض المقطوعات التي كتبها جندي من الدرجة التاسعة في كوبيتينيف، مؤخراً في الستينات: «نحن في العام 1981. الشيوعية: الشيوعية هي وفرة الأشياء المادية والثقافية [...] كل وسائل النقد المادية تُسير بواسطة الكهرباء، والمنتجات الملوثة أفضيت إلى ما بعد حدود المدينة [...] إننا نذهب إلى القمر وننزه وسط كتل من الزهور والأشجار المثمرة [...] في الواقع كم سنة مضت على أكلنا الأناناس على سطح القمر؟ كم نتمنى لو نستطيع أن نأكل يوماً حاجتنا من البندورة هنا على الأرض!

امدراي نويكين (Nouykin): "The Bee and the Communist Ideal"

إن التوتاليتارية مفهوم طوره الغرب بعد الحرب العالمية الثانية لوصف الاتحاد السوفياتي تحت حكم ستالين والمانيا تحت حكم هتلر اللذين كانا نظامين استبداديين مختلفين عن الأنظمة التسلطية في القرن التاسع عشر⁽²⁾ فهتلر وستالين عدلاً تعريف الدولة القوية بالجرأة القصوى التي اتسمت بها أفعالها الاجتماعية والسياسية. والأنظمة الاستبدادية التقليدية مثل نظام فرانكو في اسبانيا ومختلف الدكتاتوريات العسكرية في أميركا اللاتينية، لم تحاول أبداً هدم المجتمع المدني - أي المجال الاجتماعي للمصالح الخاصة - بل سعت فقط إلى مراقبتها. فقد تعايش النظام في معظم الحالات مع مؤسسات مستقلة مثل الكنيسة والنقابات والمنظمات المهنية... إلخ، لقد فشل حزب الكتائب، حزب فرانكو، والحركة البيرونية في الأرجنتين في تطوير نظامين أيديولوجيين ولم يقرما إلا بمحاولات مُتَعَثِّرة لتغيير القيم والمواقف الشعبية.

أما الدولة التوتاليتارية فهي على العكس من ذلك تركز إلى أيديولوجيا واضحة تعطي مفهوماً شاملاً للحياة الإنسانية. فالتوتاليتارية تعمل على هدم المجتمع المدني بجممله لتصل إلى الرقابة «التامة» على حياة المواطنين. فمنذ اللحظة التي استأثر فيها البلاشفة بالسلطة عام 1917، هاجمت الدولة السوفياتية بشكل منتظم كل مصادر السلطة التي يحتمل أن تكون منافسة، بما فيها الأحزاب السياسية المعارضة، والصحافة، والنقابات، والمؤسسات الخاصة والكنيسة، بعض هذه المؤسسات كانت لا تزال تحتفظ بأسمائها التقليدية في أواخر الثلاثينات ولكنها كانت صورياً كاريكاتورية عن المؤسسات الحقيقية؛ فالنظام يقودها جميعها ويراقبها كلياً. وما تبقى هو مجتمع

تحول أعضاؤه إلى «ذرات» دون روابط مع أية «هيئة وسيطة»، يخضعون لحكومة ذات سلطة مطلقة.

فالدولة التوتاليتارية كانت تأمل تبديل الإنسان السوفيياتي نفسه بتغيير بنية معتقداته وقيمه بالذات من خلال رقابة الصحافة والتربية والدعاية. وكانت هذه الرقابة تمتد حتى تصل إلى علاقات الكائن الإنساني الشخصية الحميمة، أي علاقاته مع عائلته. فالشاب سافيل موروزوف الذي وصى بوالديه عند شرطة ستالين السياسية قَدَمَ لسنوات عديدة من قبل النظام على أنه نموذج الولد السوفيياتي، فحسب كلمات ميكائيل هيللر «إن العلاقات الإنسانية التي تشكل نسيج المجتمع - العائلة والدين والذاكرة التاريخية واللغة - هي مستهدفة من قبل النظام الجديد، باعتبار أن المجتمع قد تحول بانتظام ومهيجة إلى ذرات، والعلاقات الفردية الحميمة قد استبدلت بغيرها من تلك التي تختارها وتؤيدها الدولة»⁽³⁾.

إن رواية كين كيزي (Ken Kesey) تحليق فوق عش الكوكو (vol au-dessus d'un nid de coucou)، عام 1962 تعطي صورة عن تطلعات التوتاليتارية. فالكتاب يصف نزلاء مأوى للمجانين يعيشون حياة الأطفال المجردة من المعنى تحت الرقابة الطاغية «لمرضة كبرى». فبطل الرواية ماك مورفي يحاول تحريرهم ويخرق قواعد المأوى ويقود نزلاءه إلى الحرية. ولكنه يكشف خلال العملية تلك أن لا أحد من النزلاء مجبرٌ على البقاء هنا رغماً منه؛ وفي النهاية إن العالم الخارجي بخيفهم جميعاً وهم يبقون طوع إرادتهم مسجونين، تربطهم علاقة من التبعية مع «المرضة الكبرى» التي توفر لهم الأمان. هذا هو الهدف النهائي للتوتاليتارية: ليس فقط حرمان «الإنسان السوفيياتي» الجديد من حريته، وإنما جعله يخاف هذه الحرية بالذات رغبةً بالحصول على الأمان، وجعله يعلن عن طيبة قيوده، حتى في غياب أي إكراه.

كان الكثيرون من المحللين يعتقدون بأن فعالية التوتاليتارية السوفياتية تنقوى من خلال تقاليد الشعب الروسي التسلطية، السائدة للفلسفة. هذه الرؤية المشتركة مع أوروبا في القرن التاسع عشر عبر عنها جيداً الرحالة الفرنسي كوستين (Custine) الذي يصف الروس بأنهم عرقٌ «معتاد على العبودية، وهو لا يحترم جديداً إلا الرعب والطموح»⁽⁴⁾. إن ثقة الغرب باستقرار الشيوعية السوفياتية ترتكز إلى الفكرة الواعية أو اللاواعية التي تقول إن الشعب الروسي لم يكن مهتماً بالديمقراطية، أو لم يكن مهتماً لها. والنظام السوفيياتي على أي حال، لم يفرض على الروس بواسطة قوة خارجية عام 1917، كما حصل في أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية. وقد دام ستة أو سبعة عقود منذ الثورة البلشفية، بالرغم من الجوع والانتفاضات والاحتجاج. مما يؤدي إلى الافتراض أن النظام قد كسب درجة معينة من الشرعية لدى قطاعات واسعة من السكان، وبالتأكيد لدى النخبة القائدة، مما يعكس ميول هذا المجتمع الطبيعية نحو الأنظمة التسلطية. وهكذا، بينما كان المراقبون الغربيون مستعدين تماماً لتصديق السوفييتيين في رغبتهم قلب الشيوعية، فإن الشيء نفسه لم يكن صالحاً بالنسبة للروس. وبعبارة أخرى، كان هؤلاء سعداء مثل نزلاء المأوى ومستقرين هنا دون حواجز ولا روادع، وإنما فقط لمجرد رغبتهم بالأمان والنظام والسلطة، وبدافع من الاعتزاز بالنفس الذي حضر له النظام السوفيياتي، مبرراً بلدهم

كامبراطورية كبرى تحتل مكانة القوة العظمى. فقد كانت الدولة السوفياتية تبدو بالفعل قوية جداً وخاصة في السباق الاستراتيجي العالمي مع الولايات المتحدة.

فالدولة التوتاليتارية لا تبدو فقط قادرة على إطالة عمرها إلى ما لانهاية، بل كان باستطاعتها حتى أن تنتشر عبر العالم كالوباء. وهكذا عندما «صُدِّرت» الشيوعية إلى ألمانيا الشرقية وكوبا وفيتنام أو إلى أنغويبا، فقد وصلت بتنظيمها الكامل، مع حزبها الطليعي ووزاراتها المركزية وجهازها البوليسي وايدولوجيتها للسيطرة على جميع أوجه الحياة. كانت هذه المؤسسات تبدو فعالة مهما كانت التقاليد الثقافية والقومية للبلدان المعنية.

فيماذا جرى لآلة السلطة هذه التي كانت تتابع تجديد ذاتها وتغذيتها؟ لقد سجّل العام 1989 - وهو الذكرى المثوية الثانية للثورة الفرنسية - الانهيار الحاسم للشيوعية كعامل فاعل في التاريخ العالمي.

منذ بداية الثمانينات كانت وتيرة التغيرات في العالم الشيوعي بالغة السرعة ومتواصلة إلى حد أننا كنا نميل أحياناً إلى اعتبار هذه التغيرات وكأنها تشكل جزءاً من الديكور ونسبى أهمية ما حدث حقاً. قد يكون من المفيد أن نستعيد المراحل الرئيسية لتلك الحقبة:

- في بداية الثمانينات بدأت إدارة الحزب الشيوعي الصيني السماح لفلاحيهما، الذين يشكلون 80% من سكان البلاد، بزراعة وبيع إنتاجهم الزراعي. لقد نُزع في الحقيقة عن الزراعة طابع «الملكية المشتركة» وبدأت علاقات السوق من النمط الرأسمالي تعود للظهور ليس فقط في الاقتصاد الريفي، وإنما أيضاً في الصناعة المدنية.

- في العام 1986 بدأت الصحافة السوفياتية تنشر مقالات نقدية حول جرائم العهد الستاليني، وهو موضوع لم يجز تناوله منذ إزاحة خروتشوف في بداية الستينات. وبعد ذلك حققت حرية الصحافة تقدماً سريعاً وأخذت المحرمات تسقط الواحد تلو الآخر. في العام 1989 أصبح بإمكان الصحافة أن تتهاجم بحرية غورباتشوف وغيره من القادة السياسيين السوفيات، وجرت مظاهرات كبرى عام 1990 وعام 1991 عبر الاتحاد السوفياتي كله مطالبة باستقالة زعيم الكرملين.

- في آذار 1987، جرت انتخابات مجلس ممثلي الشعب ومجلس السوفيات الأعلى اللذين أعيد تنظيمهما كلياً. وجرت انتخابات أخرى على المستوى المحلي، خلال السنتين التاليتين، في كل جمهورية من الجمهوريات الخمس عشرة التي تكوّن الاتحاد السوفياتي. حشد الحزب الشيوعي كل إمكانياته لكسب هذه الانتخابات ولكنه مع ذلك لم ينجح في منع عدد من البرلمانات المحلية من الوقوع تحت رقابة نواب غير شيوعيين.

- في ربيع 1989 احتلت بكين لفترة من قبل آلاف الطلاب الذين كانوا يدعون لإنهاء الفساد ويطالبون بإقامة الديمقراطية في الصين. فقمعوا بلا رحمة من قبل الجيش في حزيران (يونيو)، ولكن بعد أن شككوا علنياً وبوضوح بشرعية الحزب الشيوعي الصيني.

● في شباط (فبراير) 1989، انسحب الجيش الأحمر من أفغانستان، فكان التراجع الأول بين سلسلة من التراجعات.

● في بداية 1989، أعلن اصلاحيو الحزب الاشتراكي العمالي المجري عن إجراء انتخابات حرة ومتعددة الأحزاب في السنة التالية. وفي نيسان (أبريل) 1989 أدت الطاولة المستديرة للنقاش إلى اتفاق حول تقاسم السلطة بين حزب العمال السولوفي ونقابة التضامن. وبالرغم من المحاولات الدؤوبة للشيوعيين البولونيين فقد حملت الانتخابات إلى السلطة في غموز (يوليو) حكومة مؤلفة بشكل أساسي من أعضاء نقابة التضامن.

● في غموز وآب 1989، بدأ مئات الألوف من الألمان الشرقيين يهربون ويلجأون إلى ألمانيا الغربية، متسببين بأزمة أدت بسرعة إلى هدم جدار برلين وإلى انهيار الدولة الألمانية الشرقية.

● لقد سرّع انهيار ألمانيا الشرقية بسقوط الأنظمة الشيوعية في تشيكوسلوفاكيا وبلغاريا ورومانيا. في بداية 1991، كل الدول الشيوعية السابقة في أوروبا الشرقية شهدت انتخابات حرة ومتعددة الأحزاب، حتى البانيا والحكومة الشيوعية المحافظة لجمهورية صربيا اليوغوسلافية قد تزعزعتا من خلال مظاهرات معادية للشيوعية. وقد طُرد الشيوعيون من السلطة في كل مكان ما عدا في رومانيا وبلغاريا وصربيا وألبانيا، في بلغاريا أجبرت الحكومة الشيوعية المنتخبة على الاستقالة^(١٤). وزالت الأسس السياسية لحلف وارسو وبدأت القوات السوفياتية بالانسحاب من أوروبا الشرقية.

● في كانون الثاني (يناير) 1990، ألغيت المادة السادسة من الدستور السوفياتي التي تؤمن للحزب «دور القيادة».

● ومع اندفاع إلغاء المادة السادسة أنشئ عدد من الأحزاب السياسية غير الشيوعية في الاتحاد السوفياتي التي وصلت إلى السلطة في عدد كبير من الجمهوريات السوفياتية. وكان انتخاب بوريس يلتسين كرئيس لجمهورية روسيا صيف 1990 أمراً مثيراً للدهشة بعد أن ترك الحزب الشيوعي مع عدد كبير من مؤيديه في البرلمان الروسي. وقد بدأت هذه المجموعة نفسها في طرح فكرة إعادة الملكية الخاصة والرجوع إلى اقتصاد السوق.

● كما أعلنت البرلمانات المنتخبة بشكل حر في كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد السوفياتي، بما في ذلك جمهوريتي روسيا وأوكرانيا، عن «سيادتها» خلال العام 1990. وقد ذهبت برلمانات دول البلطيق إلى أبعد من ذلك فأعلنت استقلالها الكامل عن الاتحاد السوفياتي في آذار (مارس) 1990. هذا الإعلان لم يؤد إلى قطيعة مباشرة كما توقع ذلك الكثيرون، ولكنه أدى إلى صراع نفوذ في جميع أنحاء روسيا حول الحفاظ على المجموعة الدولية. ونضيف أن القطيعة قد استوعبت الآن واعترفت موسكو بعد المجموعة الدولية بالاستقلال الرسمي لدول البلطيق التي عادت إليها السيادة في أيلول (سبتمبر) 1991.

إن الاختصاصي المتضلع بالقضايا الشيوعية ما كان ليتردد في القول في الثمانينات إن أياً من

هذه الأحداث قد يقدو واقعياً أو حتى محتمل الوقوع خلال العقد القادم. ولكن هذا الرأي ارتكز على واقع أن أي حدث من هذه الأحداث كان بإمكانه أن يدمر عنصراً مركزياً في السلطة الشيوعية ويسدّد بالتالي ضربة مميتة للنظام التوتاليتاري بمجمله. وبالفعل، سقط الستار مع حل الاتحاد السوفياتي السابق وفشل محاولة الانقلاب التي قام بها الشيوعيون المحافظون في آب (أغسطس) 1991. كيف خُيبت الآمال القديمة وما هو إذاً سبب الضعف الهائل لهذه الدولة القوية التي انكشفت على هذا النحو منذ البدء بالبريسترويكا؟

إن الضعف الأساسي الذي لم يتنبّه إلى خطورته الحقيقية المراقبون الغربيون كان اقتصادياً. وكان من الصعب كثيراً تحمّل الفشل الاقتصادي في النظام السوفياتي لأن النظام ذاته قد برّر بشكل بارز مطالباته بالشرعية، بقدرته على إعطاء شعبه مستوى مرتفعاً من الحياة المادية، ومن المدهش أن نذكر الآن أن النمو الاقتصادي كان يعتبر فعلاً كإحدى قوى الاتحاد السوفياتي في مطلع السبعينات، فبين 1928 و1955 ازداد الناتج القومي الخام بنسبة سنوية تتراوح بين 4,4% و6,2%، ثم من جديد وصل إلى نصف النسبة السنوية للولايات المتحدة خلال العقدين 1950 و1960. مما أعطى مصداقية حقيقية لتهديد خروتشوف باللاحاق بالولايات المتحدة ونجاحها⁽⁶⁾. ولكن في أواسط السبعينات انخفضت نسبة النمو هذه إلى الرقم 2% و2,3% سنوياً، وفق تقديرات السي آي إي، بين 1975 و1985. وقد بدا بديهاً أكثر فأكثر أن هذه الأرقام كانت تبالغ كثيراً في تقدير النمو ولا تأخذ بالاعتبار التضخم الخفي. وقدّر بعض الاقتصاديين الاصلاحيين السوفيات فيما بعد أن هذه النسبة كانت تتراوح في الواقع بين 0,6% و1%. وكانت أحياناً تقترب من الصفر⁽⁷⁾. «فالنمو صفر» في الناتج القومي الخام إلى جانب التزايد السنوي في النفقات العسكرية بنسب تتراوح بين 2% و3% حتى بداية الثمانينات، يعني عملياً أن الاقتصاد المدني كان يتراجع بوتيرة لا بأس بها خلال العقد الذي سبق وصول غورباتشوف إلى السلطة⁽⁸⁾. فأني نربل أقام آنذاك في أحد الفنادق السوفياتية واشترى حاجياته من أحد المخازن السوفياتية، أو سافر إلى الريف حيث يلاحظ أحقر أنواع الفقر، كان باستطاعته أن يدرك أن الاقتصاد السوفياتي يعاني من مشاكل جديدة لا تعكسها أبداً الإحصاءات الرسمية.

أما الأسلوب الذي فسّرت فيه الأزمة فكان أيضاً مهماً. في أواخر الثمانينات حدثت ثورة فكرية رائعة داخل الهيئات الاقتصادية السوفياتية. فاستُبدِل خبراء عهد بريجنيف بعد ثلاث أو أربع سنوات من مجيء غورباتشوف باقتصاديين إصلاحيين أمثال: Abel Aganbégian, Nicolai Pét-rakov, Stanislav Chataline, Oleg Bogomolov, Léonide Abalkine, Grégori Yavlinsky et Nicolai Chmelev. كل هؤلاء الأشخاص فهموا - وإن لم يكن ذلك كافياً في بعض الحالات - المبادئ الأساسية للنظرية الاقتصادية الليبرالية، وكانوا مقتنعين أن النظام المركزي للإدارة السوفياتية هو في أصل انحطاط بلدهم اقتصادياً⁽⁹⁾.

إلا أنه قد يكون من الخطأ تفسير المجرى المتتابع للبريسترويكا بتعابير الضرورات الاقتصادية وحسب⁽¹⁰⁾. يرى غورباتشوف نفسه أن الاتحاد السوفياتي عام 1985 لم يكن واقعاً في أزمة بل في وضع «ما قبل الأزمة». لقد واجهت دول أخرى في الواقع صعوبات اقتصادية أكثر خطورة.

فخلال الانقباض الكبير مثلاً انخفض الناتج القومي الخام في الولايات المتحدة إلى الثلث تقريباً، ولكن ذلك لم يؤد إلى فقدان الثقة العامة بالنظام الأميركي. لقد جرى الاعتراف أحياناً بضعف الاقتصاد السوفياتي وكان هناك مجموعة كاملة من الإصلاحات التقليدية التي كان بالإمكان تجربتها لإيقاف التدهور⁽¹⁾.

لكي نفهم ضعف الدولة السوفياتية الحقيقي فإن المشكلة الاقتصادية يجب أن توضع في سياق أزمة أكثر اتساعاً، وهي أزمة شرعية النظام بجممله. فالفشل الاقتصادي لم يكن سوى واحد من أشكال الفشل المتعددة للنظام السوفياتي، إلا أنه لعب دور العامل المساعد في رفض نظام الاعتقاد وعزى ضعف البنية الملزمة له. في الواقع فشلت التوتاليترية بشكل رئيسي في السيطرة على الفكر، وتبين أن المواطنين السوفيات قد احتفظوا على الرغم من كل شيء بملكة التفكير من تلقاء أنفسهم. وقد فهم الكثيرون منهم، رغم سنوات من الدعاية الرسمية، أن الحكومة تكذب عليهم، فالشعب كان يكره حقداً ثابتاً سبب المآسي التي عانى منها تحت الحكم الستاليني، لم تنج عائلة من فقد أحد أعضائها أو بعض أصدقائها خلال عملية التأميم (Collectivisation) أو «الربع الكبير» في الثلاثينيات، أو خلال الحرب التي كان عبثها شديد الوطأة بسبب أخطاء سياسة ستالين الخارجية. وقد علمنا بعد ذلك أن الضحايا قد لوحقوا بشكل غير عادل وأن النظام السوفياتي لم يعترف أبداً بمسؤولياته الحقيقية عن الكثير من الجرائم الرهيبة. ولقد فهم الشعب أيضاً أن نظاماً طبقياً جديداً قد أقيم في هذا المجتمع الذي كان يزعم أنه تخلص منه، فظهرت «طبقة» من موظفي الحزب أصحاب الامتيازات لا يظاهرون بفسادهم أي نبيل أو إقطاعي روسي في النظام السابق، ولكنهم بالتأكيد أكثر خثاً.

والدليل على ذلك هو استخدام كلمات مثل «التحول الديمقراطي» في روسيا غورباتشوف، وهي كلمات استخدمها هذا الأخير باستمرار لتحديد أهدافه الخاصة. ولينين كان يعتبر بالطبع أن الاتحاد السوفياتي قد حقق شكلاً للديمقراطية من خلال دكتاتورية الحزب، أفضل من الديمقراطيات «الشكلية» في الغرب. ولكن لا أحد حالياً في الاتحاد السوفياتي يستخدم تعبير «التحول الديمقراطي» وهو يعتقد أنه يعني شيئاً آخر غير الديمقراطية على حسب النمط الغربي وليس المركزية اللبينية. وبالطريقة عينها يعني تعبير «الاقتصادي» بالنسبة للسوفياتيين اليوم (كما في «الاعتبارات الاقتصادية» أو «المردود الاقتصادي الأعلى») «الكفاءة العالية» وفق القوانين الرأسمالية للعرض والطلب. كما يؤكد أكثر من شاب من الشباب السوفيات فاقد الأمل من جراء تدهور نوعية الحياة في الاتحاد السوفياتي، أن رغبته الوحيدة هي العيش في بلد «طبيعي» أي في ديمقراطية ليبرالية لا تشوهها الايديولوجيا الماركسية - اللبينية. كان أحد الأصدقاء الروس يقول لي عام 1988 إن لديه صعوبات في دفع أولاده إلى العمل في المنزل لأن «كل فرد يعلم أن الديمقراطية تعني «أن الإنسان يستطيع عمل ما يشاء».

والأمر الأهم من ذلك؛ هو كون المستائين لا يتمون فقط إلى فئة ضحايا النظام، بل إلى فئة المستفيدين منه أيضاً. فالكسندر ياكوفليف، عضو المكتب السياسي بين 1986 و1990، ومهندس سياسة العلنية (الغلاسنوست)، وإدوار شيفارنادزه وزير الخارجية الذي حدد سياسة «الفكر

الجديد، قد بنى معظم مستقبلها داخل جهاز الحزب. فهذان الشخصان، مثل أعضاء الكورتس الفراكين أو الجنرالات الأرجنتينيين واليونان الذين تركوا السلطة إرادياً، كانا يعلمان أن المرض متجذر في قلب النظام السوفياتي، وقد تواجدا في موقع المسؤولية حيث كانا يستطيعان عمل شيء معين. إن جهود الإصلاح في نهاية الثمانينات لم تفرض على الاتحاد السوفياتي من الخارج، بالرغم من أن التنافس مع الولايات المتحدة قد زاد من الحاجة للإصلاح. هذه الجهود نجمت بالأحرى عن أزمة الثقة الداخلية التي طالقت قطاعات واسعة من النخبة السوفياتية خلال الجيل السابق.

إن التشكيك بشرعية النظام لم يكن مخططاً مسبقاً ولم يأت بين ليلة وضحاها. لقد استخدم غورباتشوف أولاً الغلاسنوست و«التحول الديمقراطي» كأدوات لتدعيم موقعه المسيطر، ثم من أجل تعبئة المعارضة الشعبية ضد عناد البيروقراطية الاقتصادية. فهو بعمله هذا لم يكن ينحرف عن التكتيك الذي استعمله خروتشوف في الخمسينات⁽¹²⁾. ولكن هذه الإنجازات الأولى من التحرر السياسي التي كانت رمزية، اتخذت بسرعة كياناً خاصاً بها وأصبحت تغيرات يجري البحث عنها لذاتها. فالدعوة الأولى التي أطلقها غورباتشوف من أجل الغلاسنوست والبريسترويكا قد أثارت فوراً أصداً أكثر من مؤيدة لدى عدد كبير من المفكرين الذين لم يكونوا بحاجة للاقتناع بمساوىء النظام. وقد حصل أن استخدمت مجموعة واحدة من المعايير المتساهلة في سبيل الحكم على النظام القديم وكشف فشله، ألا وهي معايير الديمقراطية الليبرالية، أي انتاحية اقتصاد السوق وحرية السياسة الديمقراطية⁽¹³⁾.

إن الشعب السوفياتي الذي أذل من قبل قاده واحترق ليس فقط من قبل بقية أوروبا بل أيضاً من قبل مفكره، لكونه متواطئاً سلبياً مع التسلطة، قد فاجأ العالم كله. فبعد العام 1989 بدأ المجتمع المدني يعيد تكوين نفسه من خلال تشكيل عشرات ألوف الرابطات الجديدة: الأحزاب السياسية والنقابات والمجلات والصحف والنوادي الأيكولوجية والجمعيات الأدبية والتكناس والمجموعات القومية... إلخ. فنضج الشعب الروسي السياسي لم يكن يمثل هذه البدهة إلا عندما اختار بوريس يلتسين كرئيس أول منتخب بالاقتراع العام، الذي هو أفضل من ديماجوجي شبه فاشي (كالصربي ميلوزفيتش في يوغوسلافيا)، أو حتى من ديمقراطي مائع مثل غورباتشوف. لقد تأكد هذا النضج فيما بعد عندما لبى الشعب الروسي نداء يلتسين للدفاع عن مؤسساته الديمقراطية الجديدة ضد محاولة الانقلاب المحافظ في آب (أغسطس) 1991. فبرهن الروس شأن الأوروبيين الشرقيين قبلهم أنهم لم يكونوا جامدين ولا «متحولين إلى ذرات»، بل مستعدين للدفاع عن كرامتهم وحقوقهم⁽¹⁴⁾.

إن إزالة الطابع الأسطوري بشكل مكثف عن البنية الأيديولوجية التي كانت تتحكم بالاتحاد السوفياتي لم يكن بالإمكان إجراؤها في ليلة واحدة، مما يوحي بأن التحويلات كانت في وضعية الفشل قبل الثمانينات بكثير. في الواقع بإمكاننا إرجاع بداية نهاية النظام إلى الفترة التي تلت موت ستالين عام 1953 عندما توقف هذا النظام بالذات عن استخدام الرعب دون تمييز كأداة للحكم⁽¹⁵⁾. بعد «التقرير السري» لخروتشوف عام 1956 وإقفال معسكرات العمل

الستالينية، لم يعد النظام يستطيع الاستناد إلى الإكراه فحسب لفرض سياسته بل اضطر للنجوء أكثر فأكثر في غالب الأحيان إلى الإغراء والمواطأة وإلى الإفساد، وذلك لكي يحذو الشعب حذوه ويؤيده في تحقيق أهدافه. فالتخلي عن الإرهاب المحض كان أمراً لا مفر منه، ففي النظام الستاليني لم يكن باستطاعة أحد من النخبة السياسية ذاتها أن يشعر بالأمان: لا قادة شرطة ستالين، يازوف وبريا، اللذان أعدما؛ ولا وزير خارجيته مولوتوف الذي أرسلت زوجته إلى معسكر العمل (الغولاغ)، ولا خليفته خروتشوف الذي وصف بشكل مشير كيف أن نظرة سيئة يرمق بها ستالين أحد أعضاء المكتب السياسي كانت تكفي لجعله يرتجف طيلة حياته، ولا حتى ستالين نفسه الذي كان على الدوام مهووساً بالخشية المرضية من حدوث مؤامرات ضده. لقد أصبح تفكيك نظام الرعب الذي يفتك حتى بمنقذيه أمراً مفروضاً عندما سمح موت ستالين به.

إن قرار النظام السوفياتي بإيقاف الإعدامات الاعتبارية قد غير التوازن بين الدولة والمجتمع لصالح هذا الأخير، مما يعني أن الدولة بعد اليوم لن تعود تراقب كل أوجه الحياة السوفياتية. ولكن لم يعد يكفي مجرد كسر حاجات الاستهلاك والسوق السوداء والألاعيب السياسية المحلية أو استخدامها. لقد بقي التخويف البوليسي سلاحاً مهماً من بين المجموعة التي تملكها الدولة، ولكنه بقي غالباً في الموقع الخلفي وتوجب إكماله بأدوات أخرى من السياسة الداخلية، مثل الوعد بزيادة سلع الاستهلاك المتوفرة. فحتى مجيء غورباتشوف كان 20% من الناتج القومي الخام للاتحاد السوفياتي يمر عبر شبكات السوق السوداء، خارجاً تماماً عن رقابة التخطيط المركزي.

وكمثل على ضعف رقابة السلطة المركزية هو ازدياد المافيات في جمهوريات الاتحاد السوفياتي غير الروسية خلال الستينات والسبعينات، مثل «مافيا القطن» الرهيبة التي ترعرعت في أوزبكستان تحت إدارة السكرتير الأول للحزب الشيوعي المحلي، رشيدوف. لقد استطاع رشيدوف، عمياً بعلاقاته الشخصية مع الرئيس بريجنيف ومع ابنته غالينا وزوجها تشوربانوف (ضابط في شرطة موسكو)، أن يترفع على رأس أمبراطورية بيروقراطية فاسدة خلال سنوات عديدة. فهذه المجموعة من محظي النظام نجحت في تزوير الأموال إلى حسابات مصرفية شخصية وفي إدارة التنظيم المحلي للحزب بعيداً فعلاً عن رقابة موسكو. وهكذا انتشرت مافيات من أنواع مختلفة في مجمل المجتمع السوفياتي في تلك المرحلة، وخاصة في الجمهوريات غير الروسية وكذلك في مَدُنٍ مثل موسكو ولينينغراد.

إن مثل هذا النظام لم يعد من الممكن وصفه بالتوتاليتاري؛ وليس هو نوعاً من الأنظمة السلطوية على شكل الدكتاتوريات في أميركا اللاتينية. إن أفضل صفة يمكن إطلاقها على الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية أثناء عهد بريجنيف قد تكون تلك التي استخدمها فكلاف هافيل عندما تكلم عن الأنظمة «ما بعد التوتاليتارية» قائلاً: «على الرغم من كونها لم تعد الأنظمة البوليسية الدائمة العائدة إلى ما بين 1930 أو 1940، فإن هذه الدول ما زالت تحيا في ظل الممارسات التوتاليتارية السابقة»⁽¹⁶⁾. لم تكن التوتاليتارية قوية كفاية لتقتل مثال الديمقراطية في هذه المجتمعات ولكن آثارها أدت إلى شل قدرتها على التحول الديمقراطي فيها بعد.

وقد عرفت التوتاليتارية فشلاً آخر في الصين وفي بلدان أوروبا الشرقية. فسيطرة الحكم المركزي على الاقتصاد الصيني حتى في قمة الفترة «الساليانية» للحزب الشيوعي الصيني لم تكن أبداً بالكمال الذي كانت عليه في الاتحاد السوفياتي: فربيع الاقتصاد الوطني على الأقل بقي خارج الحظلة المركزية. وعندما أطلق دنغ كسياوبنغ البلاد على طريق الإصلاحات الاقتصادية عام 1978، كان العديد من الصينيين لا يزالون يذكرون بدقة الأسواق والمؤسسات في الخمسينات بحيث أن الأمر لن يكون مفاجئاً فيما لو استطاعوا تحقيق الفائدة من التحرر الاقتصادي في العقد التالي. بالرغم من استمرار الاستناد رسمياً إلى ماو والماركسية - اللينينية أعاد دنغ الملكية الخاصة في الأرياف وفتح مجمل البلاد على الاقتصاد الرأسمالي العالمي. لقد شكل إطلاق الإصلاح الاقتصادي الاعتراف الأول والواعي من قبل الإدارة الشيوعية بفشل التخطيط الاشتراكي المركزي.

إن الدولة التوتاليتارية التي تسمح بوجود قطاع خاص متوسع لا تعود «توتاليتارية» بحكم الواقع. فالمجتمع المدني تحت الشكل العضوي للتنظيمات المهنية والمؤسسات والشركات متعددة الأشكال... إلخ.، عاد للنشوء بسرعة في الصين في جو من الحرية النسبية التي سادت بين 1978 والتصلب عام 1989. لقد اعتقدت الهيئة الحاكمة في الصين أنها تستطيع تأمين شرعيتها الخاصة باضطلاعها بدور عامل التحديث والإصلاحات في الصين بدلاً من أن تدافع بعناد عن الأرثوذكسية الماركسية.

إلا أن هذه الشرعية كان الحصول عليها صعباً شأن الحالة السوفياتية. فالتحديث الاقتصادي كان يتطلب انتفاع المجتمع الصيني على الأفكار والتأثيرات الخارجية؛ وهو ينقل السلطة من الدولة إلى المجتمع المدني؛ ويوفر فرص الفساد وغيره من المفاصل الاجتماعية التي يصعب تصحيحها في نظام سياسي قائم على الحزب الواحد؛ ويساهم في خلق نخبة أفضل إعداداً وذات مواطنة عالمية في المدن الكبرى، هذه النخبة تعادل وظيفياً الطبقة الوسطى، إنهم أبناء هذه «الطبقة» الجديدة الذين نظموا تظاهرات ساحة تيان آن مين في نيسان (أبريل) 1989 بمناسبة موت هيوياوبانغ⁽¹⁷⁾. هؤلاء الطلاب الذين أجرى قسم منهم دروسه في الغرب وتآلف مع الممارسات السياسية خارج الصين لم يرضوا بإصلاحات الحزب الشيوعي العرجاء التي تسمح بحرية اقتصادية كبرى ولكن لا شيء بالنسبة للحرية السياسية.

أشار بعض المحللين إلى أن التظاهرات الطلابية في ساحة تيان آن مين ليست تعبيراً عن المطالبة العنيفة بالمشاركة السياسية بقدر ما هي انعكاس للصراع على السلطة لورثة دنغ كسياوبنغ بين زهاوزيانغ ولي بنغ⁽¹⁸⁾. قد يكون الأمر كذلك: فقد كان زهاو يبدو أقرب إلى المظاهرين من بقية الطبقة الحاكمة وقد قام بمحاولة يائسة للتخلص من القضية عندما وجه إليهم نداءً قبل عملية القمع في 4 حزيران (يونيو)⁽¹⁹⁾. ولكن هذا التلاعب السياسي الآلي من المقامات العليا لم يمنع التظاهرات من أن تكون أيضاً التعبير عن غملم عميق في المجتمع الصيني تجاه النظام السياسي القائم. فضلاً عن ذلك فإن مشاكل الخلافة تشكل النقطة الضعيفة لجميع التوتاليتاريات. ففي غياب الأولية الدستورية المعترف بها من قبل الجميع بالنسبة لورثة

السلطة، فإن المتنافسين المحتملين يسعون دائماً إلى لعب ورقة الإصلاحات كوسيلة للتفوق على منافسيهم. ولكن لعب هذه الورقة يطلق بشكل لا يمكن تجنبه قوى ومواقف جديدة في المجتمع تقلت من رقابة المتلاعب.

بعد أحداث 1989، عادت الصين لتكون دولة تسلطية إضافية في الشرق الأقصى. لم تعد لهذه الدولة بعد الآن شرعية داخلية، وذلك في نظر نخبتها بالذات وخاصة لدى الشباب الذين سيستلمون في يوم من الأيام مصير البلاد، في الوقت الذي لم يعد تقوده ايدولوجيا متماسكة. والحزب الشيوعي الصيني لم يعد يستطيع أن يُستخدَم كنموذج لثوري العالم أجمع، كما كان في عهد ماو خاصة عندما يقارن بالدول الرأسمالية ذات النمو السريع في المنطقة. وخلال آخر صيف 1989 أيضاً، في الوقت الذي بدأت أزمة اللاجئين في ألمانيا الشرقية، كان العديد من المراقبين الغربيين يعتقد أن الاشتراكية قد تجمّدت في أوروبا الشرقية وأن شعوب هذه البلدان في جو الحرية الجديد سيختارون بديلاً «إنسانياً» يسارياً قد لا يكون الشيوعية، ولا الديمقراطية الرأسمالية. تبين أن هذا الاعتقاد هو مجرد وهم. ففشل التوتاليتارية في أوروبا الشرقية، حيث فرضت المؤسسات الشيوعية بالقوة على شعوب مقاومة، كان أسرع وأكثر جذرية مما حصل في الاتحاد السوفياتي أو في الصين. باستثناء بلغاريا ورومانيا وصربيا لم تر شعوب هذه البلدان بديلاً آخر غير مؤسسات وممارسات أوروبا الغربية. لا شيء يدفع للدهشة في هذا: فالمجتمع المدني لم يدمر بالكامل، في جميع تلك البلدان على السواء. ففي بولونيا مثلاً لم تطبق الاشتراكية في الزراعة كما في أوكرانيا وروسيا البيضاء القريبتين، كما أن الكنيسة أقيمت مستقلة إلى حد ما. وفضلاً عن جميع الأسباب التي كان يملكها السكان المحليون لمقاومة القيم الشيوعية، فإن قوة القومية المحلية ساهمت في المحافظة على بقاء ذكرى المجتمع السابق حية وسمحت بالتجدد السريع بعد انتفاضات أواخر عام 1989. فعندما أعلن السوفييات بوضوح أنهم لن يتدخلوا لدعم حلفائهم المحليين في أوروبا الشرقية كانت المفاجأة الوحيدة فداحة الانهيار المعنوي الذي تملك بالأجهزة الشيوعية في جميع هذه البلدان إذ لم يُبَد أي عنصر من الحرس القديم عن استعداده لخسارة واحد من أجل الدفاع عن نفسه.

وفي أفريقيا التي تتعدى الصحراء جرى التخلي في أواخر الثمانينات، عن الاشتراكية وتقاليد ما بعد مرحلة الاستعمار الخاصة بالدول القوية ذات الحزب الواحد، وذلك بسبب الانهيار الاقتصادي وتعدد الحروب الأهلية في دول كثيرة. والتجارب الأكثر ضرراً كانت تجارب البلدان الماركسية الأرثوذكسية مثل أثيوبيا وأنغولا والموزامبيق. وقد ظهرت ديمقراطيات هشة في بوتسوانا وغامبيا والسنغال وجزيرة الموريس وناميبيا؛ وفي الوقت نفسه اضطرت القادة المتسلطون في عدد كبير من البلدان الأفريقية الأخرى إلى تقديم وعد على الأقل، بإجراء انتخابات حرة.

ما زالت الصين بالطبع تحت قيادة حكم شيوعي، وكذلك كوبا وكوريا الشمالية والفييتنام وألبانيا وجمهورية صربيا اليوغوسلافية. ولكن حدث انقلاب مهم في الرؤية للشيوعية بعد الانهيار المفاجيء لسته أنظمة شيوعية في أوروبا الشرقية بين تموز (يوليو) وديسمبر (كانون الأول) 1989. فالشيوعية التي كانت تقدم نفسها في السابق على أنها شكل أعلى وأكثر تقدماً في الحضارة من

الديمقراطية الليبرالية، أصبحت بعد اليوم ملازمة بالأحرى لدرجة عالية من التأخر السياسي والاقتصادي. حتى لو استمرت السلطة الشيوعية قائمة في العالم، فإنها قد توقفت عن تقديم فكرة دينامية وجذابة. فالذين لا يزالون يدعون أنفسهم «شيوعيين» أصبحوا اليوم مخوضون معارك المؤخّرة للمحافظة على شيء معين من سلطتهم السابقة ومن مواقعهم السابقة. فالشيوعيون حالياً يواجهون وضعاً غير مريح إذ عليهم أن يدافعوا عن نظام اجتماعي بالمرجع، جرى تحاوزه منذ زمن طويل، شأن الملكيين المتأخرين الذين نجحوا بالاستمرار في الحياة في القرن العشرين. فالتهديد الأيديولوجي الذي كانوا يُثقلون به كاهل الديمقراطية الليبرالية قد انتهى، وأدى انسحاب الجيش الأحمر من مواقعه في أوروبا الشرقية إلى التخفيف كثيراً من التهديد العسكري.

ومع ذلك، بينما الأفكار الديمقراطية تدفع إلى التشكيك بشرعية الأنظمة الشيوعية في العالم أجمع، فإن الديمقراطية ذاتها قد وجدت صعوبات جمة في التوطد. فالتظاهرات الطلابية في الصين قُمعت من قبل الجيش والحزب، وأُلغيت معها بعض الإصلاحات الاقتصادية الأولى التي أجراها دنغ. أما مستقبل الديمقراطية في جمهوريات الاتحاد السوفياتي الخمس عشرة فهو لا يزال بعيداً عن التحقق. بلغاريا ورومانيا عرفتا اضطرابات سياسية مستمرة منذ أن طُرد قادتاهما الشيوعيون السابقون من مناصبهم. فالدولة اليوغوسلافية، هي على وشك التفكك والحرب الأهلية لا تزال حامية الوطيس فيها. يبدو أن بلغاريا وتشيكوسلوفاكيا وبولونيا وألمانيا الشرقية (هذه الأخيرة بفصل وحدتها مع جارتها الغربية) قد نجحت في الانتقال إلى الديمقراطية المستقرة وإلى اقتصاد السوق خلال العقد الحالي، حتى ولو كانت المشاكل الاقتصادية التي عليها أن تواجهها هي أكثر أهمية مما كان متوقعاً.

وقد اعترض البعض معتبراً أن موت الشيوعية قد استبدل حالياً بقومية غير متسامحة وعدوانية. قد يكون من السابق لأوانه الاحتفال بنهاية الدولة القوية، لأن التوتالية الشيوعية التي لم تنجح في الاستمرار يمكن أن تُستبدل بكل بساطة بالقومية التسلطية، وحتى أحياناً بفاشية من النوع الروسي أو الصربي. فهذا الجزء من العالم لن يكون أبداً مسلماً أو ديمقراطياً في المستقبل القريب ويمكن أن يصبح في النهاية مساوياً للاتحاد السوفياتي السابق، في خطره على الديمقراطيات الغربية القائمة.

ومع ذلك علينا ألا نعجب إذا لم تنتقل جميع البلدان الشيوعية السابقة بسرعة وهدوء إلى الديمقراطية المستقرة؛ إنه لمن الدهش حقاً أن يتم ذلك الانتقال على هذا النحو. يجب أن تُرفع عوائق كبرى قبل أن يحدث ذلك. فعلى سبيل المثال لم يكن الاتحاد السوفياتي السابق قادراً على التحول الديمقراطي: فلنعتبر الاتحاد السوفياتي الحر إلى حد ما ديمقراطية حقيقية يجب أن يتجزأ فوراً إلى مجموعة من الدول الصغيرة وفق المعايير الاثنية والقومية. إلا أن ذلك لا يعني أن بعض أجزاء الاتحاد السوفياتي، إذا أخذت على حدة (كروسيا الفيدرالية مثلاً) لا تستطيع التحول إلى الديمقراطية؛ ولكن يجب أن تُسبق الديمقراطية عملية قاسية من الانفصال القومي التي لن تتمكن من التحقق بسرعة أو بدون إراقة دماء. لقد بدأ ذلك بإعادة التفاوض حول معاهدة

للإتحاد بين تسع من الجمهوريات الخمس عشرة وقد تسارع هذا التفاوض بعد فشل الانقلاب المحافظ الذي جرى في آب (أغسطس) 1991.

فضلاً عن ذلك لا يوجد أي تناقض ضمني بين الديمقراطية - على الأقل - والقومية الجديدة التي تستيقظ. إذا كانت إقامة الديمقراطية في أوزبكستان أو طاجيكستان غير متوقعة على بعد أمد قصير، فليس هناك من سبب للاعتقاد أن ليتوانيا أو أستونيا ستكونان أقل ليبرالية من السويد أو فنلندا ما دامتا قد حصلتا الآن على الاستقلال. كما أنه من المحتمل أن تكون القوميات الجديدة التي تتفجر ذات ميول توسعية أو عدوانية. لقد كان أحد التطورات الرائعة في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات نشوء التيار الرئيسي للقومية الروسية واتجاهه نحو مفهوم «روسيا الصغرى»، بالطبع ليس فقط في فكر الليبراليين أمثال بوريس يلتسين وإنما أيضاً عند القوميين المحافظين مثل ادوار فولودين وفكتور استافيف (V. Astafiev و E. Volodine).

علينا أن نكون حذرين في تمييز شروط الانتقال عن الشروط الدائمة. يمكننا أن نتوقع استبدال الماركسيين - اللينينيين في بعض أجزاء الإتحاد السوفياتي وفي أوروبا الشرقية بدكتاتورين وقوميين وكولونيالات؛ حتى الشيوعيون يمكنهم العودة إلى مراكزهم في بعض المناطق. لكن التسليطة التي يملونها تبقى مركزة في مناطق معينة ولن تصبح منهجية عامة. فهم مثل الدكتاتوريين العسكريين في أميركا اللاتينية، سيكون عليهم في النهاية أن يواجهوا واقع أنه لن يكون لهم إلى أمد طويل أي مصدر للشرعية ولن يملكوا أية صيغة سحرية لحل المشاكل الاقتصادية والسياسية التي ستواجههم. فالإيديولوجيا الوحيدة التي تتمتع بشرعية واسعة في ذلك الجزء من العالم تبقى الديمقراطية الليبرالية. إن قسماً كبيراً من سكان هذه المناطق لن يعرف الانتقال إلى الديمقراطية مع الجيل الحالي، ولكنه قد يتمكن من إدراكها مع الجيل التالي. وانتقال أوروبا الغربية إلى الديمقراطية الليبرالية كان هو أيضاً طويلاً وصعباً، ولكن ذلك لم يمنع بلدان هذه المنطقة من العالم من إتمام مسيرها.

إن التوتاليتارية الشيوعية كان من المفترض أن تكون صيغة لإيقاف العمليات الطبيعية والعضوية لتطور الاجتماعي واستبدالها بسلسلة من الثورات المفروضة من فوق: تدمير الطبقات الاجتماعية القديمة، التصنيع السريع وإحداث التحول للملكية المشتركة في الزراعة. هذا النموذج من الهندسة الاجتماعية على نطاق واسع من شأنه أن يضع مجمل المجتمعات الشيوعية في مأى عن المجتمعات غير التوتاليتارية، لأن التغير الاجتماعي مصدره الدولة وليس المجتمع. فالقواعد الطبيعية للتحديث الاقتصادي والسياسي، المعتبرة فرضياً أنها شمولية من قبل اختصاصيي العلوم الاجتماعية، قد عُلِّقت⁽²⁰⁾. والعمليات الإصلاحية خلال الثمانينات في الصين والإتحاد السوفياتي، حتى وإن لم تحقق الهدف المطلوب على أمد قصير، قد كشفت شيئاً مهماً جداً حول التطور الاجتماعي للبشرية: إذ بينما نجحت التوتاليتارية بهدم المؤسسات الموروثة لمجتمعات ما قبل الثورة في الصين وروسيا، إلا أنها لم تكن فعالة أبداً في تطلعاتها لخلق «إنسان جديد» من النمط الماري أو السوفياتي. إن النخبة التي بررت في البلدين إن في عصر بريجنيف أو في عصر ماو كانت تشبه مثيلتها الغربية - على مستوى مشابه من التطور الاقتصادي - أكثر مما تشبه أية

نحية سبقتها. إن النحية الأكثر تقدماً كانت قادرة على امتحان ثقافة الاستهلاك المشتركة بين أوروبا الغربية وأميركا واليابان، كونها لا تستطيع أن تتبناها كلياً، كما كانت قادرة على امتحان عدد كبير من أفكارها السياسية. إن سكان الاتحاد السوفياتي وجمهورية الصين الشعبية مع احتفاظهم بسيات عديدة لاحقة للتوتاليتارية (بحسب التعبير الرائع لفاكلاف هافيل) لم يظهروا كأطعـال متجولين إلى ذرات تابعة ومتعلقة بالسلطة التي تصورتها أو أسقطتها النظريات الغربية القديمة؛ فهؤلاء السكان برهنوا على العكس أنهم راشدون يستطيعون تمييز الصحيح عن الخاطئ، والحقيقة عن الكذب، وأنهم شأن الراشدين الآخرين في العصور السابقة للبشرية يبحثون عن الاعتراف بطابعهم الراشد الخاص وباستقلاليتهم

- 4 -

الثورة الليبرالية العالمية

إننا على أبواب عصر مهم، عصر من التخمّر، عندما يتقدم الفكر قفزة فإنه يتعالى على شكله السابق ويتخذ له شكلاً جديداً. إن عمل التصورات والمفاهيم والروابط السابقة التي تربط عالمنا تتحل وتلاشى وكأنه لوحة في حلم. هناك مرحلة ذهنية جديدة تنهياً فعل الفلسفة بشكل خاص أن تستقبل ظهورها وتعرّف إليها، بينما الآخرون الذين يعارضونها يشكل ضعيف، فإنهم يتمسكون بالماضي.

[هيجل في أحد دروسه في 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1806]¹.

لقد عرف اليسار الشيوعي واليمين التسلطي إفلاساً حقيقياً في الأفكار الجديدة القادرة على الحفاظ على التماسك السياسي للحكومات القوية، أكانت مستندة إلى الأحزاب ذات التنظيم الحديدي (monolithiques)، أم إلى الطغمان العسكرية أم إلى الدكتاتوريات الشخصية. فغياب السلطة الشرعية يعني أن الحكومة التسلطية عندما تفشل في مجال معين، فإنها لا تستطيع أن تلجأ إلى أي مبدأ سام. ومن هذه الزاوية، فإن البعض الشرعية بنوع من الاحتياطي السائل: كل الحكومات، أكانت ديمقراطية أم تسلطية تمرّ بحالات من الازدهار وأخرى من التراجع؛ ولكن الحكومات الشرعية وحدها تملك هذا الاحتياطي «فستقي» منه عندما تتعرض لأزمة.

إن ضعف الأنظمة التسلطية اليمينية يكمن في فشلها بالسيطرة الفعلية على المجتمع المدني. لقد جاءت هذه الأنظمة إلى الحكم مع تفويض محدد تماماً، بهدف إعادة النظام أو فرض «مسار اقتصادي معين»، إلا أن عدداً منها لم يوفق أكثر مما وُفق أسلافهم الديمقراطيون، في عملية دفع المجتمعات التي تسلمت رفاستها تجاوزها شيئاً فشيئاً مع زيادة عدد الطبقات الوسطى الأفضل ثقافة والأكثر ازدهاراً. وبما أن الوضع الملح الذي برر مجيء حكم قوي قد تلاشى، فإن هذه المجتمعات أصبحت أقل استعداداً لتقبل حكم العسكريين.

لقد حاولت الحكومات التسلطية اليسارية تلافي هذه المشاكل بإخضاع مجمل المجتمع لرقابتها، حتى الأفكار الخاصة بالمواطنين ولكن مثل هذا النظام بشكله الصافي لا يمكنه أن يستمر إلا من خلال الرعب الذي يهدد قادة النظام أنفسهم. فعندما يتراعى الرعب قليلاً، تبدأ عملية طويلة

من الانحلال تفقد خلالها الدولة سيطرتها على بعض أوجه المجتمع المدني المركزي. ولكن فقدان السيطرة على نظام المعتقدات كان الأكثر أهمية. ولما كانت الصيغة الاشتراكية للنمو الاقتصادي سيئة، فإن الدولة لم تستطع منع المواطنين من ملاحظة وتدوين هذا الفشل ومن ثم استخلاص النتائج التي يريدونها.

بالإضافة إلى ذلك، قليلة هي الأنظمة التوتاليتارية التي استطاعت أن تخرج معافاة من أزمة واحدة أو أكثر من أزمات «الخلافة». وفي غياب القواعد المقبولة من الجميع، يؤدي إغراء السلطة بالمرشح لتسلمها، إلى إعادة النظر بكل النظام من خلال الدعوات إلى الإصلاحات الجذرية التي يطلقها في صراعه ضد منافسيه. إن ورقة الإصلاحات هي ورقة رابحة قوية لأن الاستياء الذي تحدته الأنظمة من النوع الستاليني هو دائماً شديد. على هذا النحو استخدم خروتشوف معارضة الستالينية ضد بيريافوملنكوف؛ واستخدمها غورباتشوف أيضاً ضد منافسيه من عهد بريجنيف، واستعمل زهاو زيانغ حجة مماثلة ضد الخط المتشدد الذي يقوده لي ينغ. فالسؤال المعرقة ما إذا كان الأفراد أو المجموعات الساعية لاستلام السلطة هم ديمقراطيون حقيقيون، ليس له في الواقع أي معنى، لأن عملية الخلافة بحد ذاتها - أو بالأحرى غيابها - تهدم مصداقية النظام القديم وذلك بعرض تجاوزاته التي لا مفرّ منها. هناك قوى اجتماعية وسياسية جديدة، أصدق التزاماً بالأفكار الليبرالية، قد تحرّرت وأفلتت بسرعة من سيطرة الذين كانوا يبرمجون الإصلاحات الأولى التي لا تزال محدودة.

لقد أدى ضعف الدول القوية أيضاً إلى استبدال الأنظمة التسلّطية القديمة بالديمقراطية، بينما الدول «المابعد التوتاليتارية» قد أصبحت مجرد دول تسلّطية. فالاتحاد السوفياتي فوّض قسماً كبيراً من السلطة المركزية إلى الجمهوريات التي تكوّنه، والصين من جهتها لا تزال دكتاتورية، ولكن النظام فقد السيطرة على قطاعات مهمة من المجتمع. لم يعد أي بلد من البلدين يملك التماسك الايديولوجي الذي وقرّنه لهما سابقاً الماركسية - اللينينية: فالمحافظون المعارضون للإصلاحات في الاتحاد السوفياتي يستطيعون أن يعلّقوا على جذرائهم أيقونة أرثوذكسية أو صورة للينين. أما الانقلابيون الذين قاموا بمحاولتهم الفاشلة في آب (أغسطس) 1991 فإنهم يشبهون الطغفان العسكرية في أميركا الجنوبية بما فيها من ضباط الجيش وموظفي الشرطة أصحاب المواقع المهمة.

إلى جانب الأزمة التي ضربت الأنظمة السياسية التسلّطية شهدنا حدوث ثورة أكثر هدوءاً ولكن ليست أقل أهمية في مجال الاقتصاد، فالتطور الذي كان في الوقت نفسه السبب والتجلي الأكثر بروزاً هو النمو الاقتصادي الملحوظ للشرق الأقصى منذ الحرب العالمية الثانية، لم تقتصر قصة النجاح هذه على رواد التحديث مثل اليابان، بل أصبحت تشمل ضمناً كل البلدان الآسيوية التي ترغب في اعتماد مبادئ اقتصاد السوق والانخراط كلياً في النظام الاقتصادي العالمي للرأسمالية. لقد أشارت كفاءاتها بالفعل إلى أن البلدان الفقيرة التي ليست لها موارد غير عمل سكانها الدؤوب تستطيع أن تستفيد من انفتاح النظام الاقتصادي الدولي وتحقق تراكماً منقطع النظير من الثروات الجديدة، فتهدم بذلك وسرعة الهوة التي كانت تفصلها على القوى الرأسمالية الأفضل استقراراً في أوروبا وأميركا الشمالية.

لقد تتبّع العالم بعناية فائقة «أعجوبة الشرق الأقصى الاقتصادية»، ولكن اهتمامه هذا لم يتعدّ الاهتمام العظيم الذي أولته لها الكتلة الشيوعية. بدأت الأزمة الختامية للشيوعية، إذا جاز التعبير، عندما اعترفت القيادة الصينية أن البلاد ما زالت واقعة وراء بقية آسيا الرأسمالية، وفهمت أن التخطيط المركزي من النمط الاشتراكي قد أدى بها إلى التأخر والفقر. فالاصلاحات «ذات الطابع الليبرالي» التي نتجت عن ذلك في الصين قادت إلى تضاعف إنتاج الحبوب خلال خمس سنوات وقُدّمت برهاناً جديداً عن قدرة قانون السوق. كما أن الدروس التي قدّمها آسيا جرى استيعابها لاحقاً من قبل اقتصاديي الاتحاد السوفياتي الذين يعرفون مدى التبذير الهائل وعدم الفعالية اللذين جاء بهما التخطيط المركزي لبلادهم. أما الأوروبيون الشرقيون فلم يكونوا بحاجة لدروس: لقد فهموا أفضل من غيرهم من الشيوعيين أن عجزهم عن الوصول إلى مستوى معيشة جيرانهم الغربيين يعود إلى النظام الاشتراكي الذي فرضه عليهم السوفيات وجيشهم الأحمر بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن المراقبة المنتهية «للأعجوبة الاقتصادية» الآسيوية لم تكن وفقاً على الكتلة الشيوعية. لقد جرى تحوّل ملموس أيضاً في الفكر الاقتصادي لأميركا اللاتينية⁽²⁾. ففي الخمسينات عندما كان الاقتصادي الأرجنتيني راؤول ريبيش يدير اللجنة الاقتصادية لأميركا اللاتينية في الأمم المتحدة، كان يسود الاعتقاد بأن التحلف - ليس فقط في أميركا اللاتينية، بل في العالم الثالث عامة - يعود للنظام الرأسمالي مجمله. كان يقال إن رواد التطور الأوائل في أوروبا وأميركا قد بنوا الاقتصاد العالمي لصالحهم وأجبروا في الوقت نفسه الذين جاءوا بعدهم للوقوع في التبعية والاقتصار على دور التزويد بالمواد الأولية. في بداية التسعينات تغيّرت هذه الرؤية للأمور بشكل كلي: فالرئيس كارلوس ساليناس وغورتاري في المكسيك، والرئيس كارلوس منعم في الأرجنتين والرئيس فرناندو كولور دي ميللو في البرازيل حاولوا إنجاز برامج واسعة من التحرر الاقتصادي بعد وصولهم للسلطة، فقبلوا بضرورة قوانين السوق والانفتاح على الاقتصاد العالمي. أما الشيلي فقط طبقت مبادئ ليبرالية منذ الثمانينات، في ظل دكتاتورية بينوشيه، وأصبح نتيجة ذلك اقتصاد هذا البلد أقل سوءاً من غيره في أميركا الجنوبية لا سيّما بعد العودة إلى الديمقراطية في ظل رئاسة باتريسيو الوين. كل هؤلاء القادة الجدد الذين انتخبوا حديثاً وبشكل ديمقراطي انطلقوا من مبدأ أن التحلف لم يكن ناجماً عن عدم المساواة المرتبط بالرأسمالية، وإنما بالأحرى عن الدرجة غير الكافية من الرأسمالية التي طبقت في بلدانهم في الماضي. فالعودة إلى القطاع الخاص وحرية التجارة أصبحتا التعيين السائد في الاقتصاد الجديد، بدلاً من التأميم واستبدال الواردات بمنتجات محلية. فالأرثوذكسية الماركسية للمفكرين في أميركا اللاتينية قد جرى دحضها شيئاً فشيئاً من قبل كتاب مثل: هرناندو سوتو وماريو فارغاس لوزا وكارلوس رانجيل *Hernando de Soto, Mario Vargas Losa, Carlos Rangel*، الذين بدأوا يجدون مستمعين كثر للأفكار الاقتصادية الليبرالية والمركنتيلية.

كلما اقتربت الإنسانية من نهاية الألف الثاني فإنه يُلاحظ أن الأزمتين المزوجتين التسَلْطِيّة والاشتراكية، لم تتركاً في ساحة المعركة إلا ايدئولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي: هي

الديمقراطية الليبرالية، عقيدة الحرية الفردية والسيادة الشعبية. فبعد مئتي سنة من إطلاقها للثورتين الأمريكية والفرنسية، برهنت مبادئ الحرية والمساواة، ليس فقط على أنها دائمة بل أيضاً على أنها تستطيع أن تنبعت من جديد⁽³⁾.

إن الليبرالية والديمقراطية وإن كانتا مرتبطتين بشكل وثيق، فهما مفهومان منفصلان. فالليبرالية السياسية يمكن تحديدها ببساطة على أنها نظام شرعي يعترف ببعض الحقوق الفردية أو الحريات المستقلة عن رقابة الدولة. باستطاعتنا أن نحدد الحقوق الأساسية بأشكال متنوعة كثيراً، ولكننا سنكتفي بالتحديد الذي اقترحه اللورد برايس (Bryce) في كتابه الكلاسيكي عن الديمقراطية، فهو يصنفها إلى ثلاث فئات: الحقوق المدنية «الامتناع عن مراقبة المواطن فيها يتعلق بشخصه وملكيته»؛ الحقوق الدينية، «الامتناع عن الرقابة في حقل التعبير عن الآراء الدينية وممارسة العبادة»؛ وما يسميه الحقوق السياسية «منع الرقابة، في كل ما لا يمس مصلحة المجموعة بجملتها إلى الدرجة التي تصبح فيها الرقابة ضرورية»، وهذه الحقوق تشمل الحقوق الأساسية لحرية الصحافة⁽⁴⁾. لقد اعتادت البلدان الاشتراكية التأكيد على الاعتراف بمختلف الحقوق الاقتصادية من الجيل الثاني أو الثالث، مثل: حق الاستخدام، حق السكن، والحق بتلقي العناية الصحية. هذه الثلاثة يمكن أن تصبح أطول من ذلك لأن إنجاز هذه الحقوق ليس متوافقاً بوضوح مع الحقوق الأخرى مثل حق الملكية وحرية المبادلات الاقتصادية. إننا من جهتنا نفضل الثلاثة القصيرة والتقليدية من الحقوق التي تتوافق مع ما يحويه «بيان الحقوق» (Bill of Rights) الأمريكي.

بالإضافة إلى ذلك، فالديمقراطية هي أيضاً الحق الشمولي في الاشتراك بالسلطة السياسية، أي الحق الذي يملكه كل المواطنين في الانتخاب والاشتراك في الحياة السياسية، فهذا الحق يمكن اعتباره كحق آخر لليبرالية - وقد يكون الحق الأهم - وهذا هو السبب الذي جعل الليبرالية ترتبط تاريخياً وبشكل وثيق بالديمقراطية.

لكي نحدد أي بلدان هي ديمقراطية، فإننا سوف نستخدم تعريفاً شكلياً للديمقراطية: يصبح البلد «ديمقراطياً» إذا منح الشعب حق اختيار حكومته بواسطة انتخابات دورية على أساس التعددية الحزبية وبالاقتراع السري⁽⁵⁾، وذلك على أساس الاقتراع العام والمساواة في ذلك بين الجميع⁽⁶⁾. صحيح أن الديمقراطية الشكلية وحدها لا تضمن دائماً المشاركة والحقوق المتساوية. فالإجراءات الديمقراطية يمكن التلاعب بها من قبل النخبة وهي لا تعكس دائماً وبسذقة إرادة الشعب أو مصالحه الحقيقية، ومع ذلك إذا ابتعدنا عن التعريف الشكلي ولو قليلاً فإننا نفتح الطريق أمام احتمال القيام بتجاوزات لا نهاية لها تخرق المبدأ الديمقراطي. إن أكبر أعداء الديمقراطية في عصرنا قد هاجموا بالضبط الديمقراطية «الشكلية» باسم الديمقراطية «الجوهرية». كان ذلك مثلاً التبرير الذي استخدمه لينين والبلاشفة لحل الجمعية التأسيسية الروسية وإعلان دكتاتورية الحزب الذي سيحقق الديمقراطية «الجوهرية»، «باسم الشعب». إلا أن الديمقراطية الشكلية توفر ضمانات حقيقية على صعيد المؤسسات ضد الدكتاتورية وبانت أنها الأكثر استعداداً في نهاية المطاف لإنتاج ديمقراطية «جوهرية».

ولكن حتى في الوقت الذي تسير فيه الليبرالية والديمقراطية جنباً إلى جنب عادة، يمكن أن تنفصلا من الناحية النظرية، ومن الممكن لبلد ما أن يكون ليبرالياً دون أن يكون بخاصة ديمقراطياً. كما كانت حال بريطانيا في القرن الثامن عشر. إذ كان هناك عدد كبير من الحقوق، بما فيها الإعفاء من الضرائب المحمية تماماً بالنسبة لنخبة اجتماعية صغيرة، والمرفوضة بالنسبة للآخرين، فالصورة المعاكسة هي أيضاً ممكنة. يمكن لبلد أن يكون ديمقراطياً دون أن يكون ليبرالياً، أي دون أن يحمي حقوق الأفراد والأقليات. المثل الصالح على ذلك الجمهورية الإسلامية في إيران التي أعدت انتخابات منتظمة مرضية نسبياً في بلد من العالم الثالث، وأمنت بذلك للبلاد ديمقراطية لا شك بأنها أفضل مما كانت عليه أيام الشاه. ومع ذلك لإيران التي يحكمها «آيات الله» ليست بلداً ليبرالياً: فحريات التعبير والاجتماع وحتى حرية الدين ليست مؤمنة فيها. فحقوق المواطنين الإيرانيين الأساسية لا تحميها مجموعة القوانين، والوضع أشد سوءاً أيضاً فيما يتعلق بالأقليات الأتنية والدينية في البلاد.

والليبرالية في المجال الاقتصادي هي الاعتراف بحق حرية النشاط والتبادل الاقتصاديين المرتكزة على الملكية الخاصة وقوانين السوق. فمنذ أن اتخذ تعبير «الرأسمالية» معنى احتقارياً على مر السنين، أصبح من الضروري وفق متطلبات العصر، استبداله بتعبير «اقتصاد السوق الحر»؛ فالتعبيران مقبولان عند الكلام على الليبرالية الاقتصادية. من المؤكد أنه يوجد تفسيرات كثيرة ممكنة لهذا التعريف القضااض، بدءاً من تعريف الولايات المتحدة أيام حكم ريغان أو تعريف انكلترا في ظل حكومة تاتشر وصولاً إلى تعريفات الاشتراكيات الديمقراطية السكندنافية والأنظمة المدولنة إلى حد ما كما في المكسيك والهند؛ فكل الدول الرأسمالية المعاصرة تملك قطاعاً عاماً واسعاً، ومعظم الدول الاشتراكية تركت النشاط الاقتصادي الخاص ينمو إلى درجة معينة. لقد دار النقاش كثيراً لمعرفة الحد الذي يبلغ فيه القطاع العام أهمية كبرى وتبقى الدولة معتبرة كدولة ليبرالية. فبدلاً من أن تحاول تحديد نسبة مئوية لذلك، يبدو من المفيد أكثر أن نرى ما هو موقف الدولة تجاه مبدأ شرعية الملكية الخاصة والمؤسسة الخاصة. فالدول التي تحمي هذا النوع من الحقوق الاقتصادية تدعى ليبرالية؛ والدول التي تعارضها أو تركز على مبادئ أخرى (مثل مبدأ «العدالة الاقتصادية») فإنها تعدّ بين الدول الليبرالية.

إن الأزمة الراهنة للأنظمة التسلطية لم تؤد بالضرورة إلى ظهور أنظمة ليبرالية ديمقراطية، والديمقراطيات الجديدة التي ظهرت بهذه المناسبة ليست جميعها مضمونة. فالبلدان الديمقراطية الجديدة في أوروبا الشرقية يجب أن تواجه تحولات جذرية في اقتصادها. والديمقراطيات الجديدة في أمريكا اللاتينية هي كذلك معرضة بسبب الإرث الهائل من الأخطاء الاقتصادية السابقة التي تتجلى بوضوح في أزمة الديون الخارجية. ومعظم بلدان الشرق الأقصى ذات النمو السريع والتي هي ليبرالية من الناحية الاقتصادية لم ترفع بعد تحدي الليبرالية السياسية. أمّا الثورة الليبرالية، بالنسبة لمستوى النمو الاقتصادي والاجتماعي العام، فقد تركت بعض المناطق مثل الشرق الأوسط وإفريقيا⁽⁷⁾ على حالها نسبياً. من الممكن تماماً أن نتصور دولاً مثل البيرو أو الفيليبين تعود إلى الوقوع في نوع من الدكتاتورية تحت ثقل المشاكل الساحقة التي عليها أن تواجهها.

ومع ذلك، إذا كان هناك احتمالات للعودة إلى الوراء ولحصول نكسات في عملية التحول الديمقراطي، أو إذا لم يكن أي من أشكال اقتصاد السوق بالضرورة مزدهراً، فلا ينبغي أن يُبعدنا هذا الأمر عن النموذج العام الذي يبدو أنه بدأ يبرز في تاريخ العالم. إن عدد الخيارات التي تواجهها البلدان في تحديد كيفية تنظيمها السياسي والاقتصادي، قد قل كثيراً مع الزمن. ومن بين النماذج المختلفة التي ظهرت في تاريخ الإنسان، بدءاً بالأنظمة الملكية والأرستوقراطية وصولاً إلى الأنظمة التيقراطية والدكتاتوريات الفاشية والشيوعية في عصرنا، فإن الشكل الوحيد للحكم الذي استمر صامداً حتى نهاية القرن العشرين كان الديمقراطية الليبرالية.

وبعبارات أخرى، ليست الممارسة الليبرالية هي التي تبدو منتصرة، بقدر ما هي «الفكرة» الليبرالية. أي أنه بالنسبة لقسم كبير جداً من العالم، ليست هناك أيديولوجيا تدعي الشمولية حالياً تكون في موقع يمكنها من منافسة الديمقراطية الليبرالية، كما ليس هناك مبدأ شمولي للشرعية باستطاعته منافسة سيادة الشعب. فالنظام الملكي بأشكاله المتنوعة قد سقط كلياً في بداية هذا العصر: والفاشية والشيوعية المنافستان الأساسيتان حتى الآن قد فقدتا مصداقيتهما من ذاتهما. إذا فشل الاتحاد السوفييتي (أو الدول التي تحمل عمله) في تحوله الديمقراطي، وإذا وقعت البيرو والفيليبين مجدداً في هذا الشكل أو ذاك من الأنظمة السلطوية، فإن الديمقراطية قد تفسح المجال لكونلونيل أو ليبروقراطي يدعي بأنه يتكلم باسم الشعب الروسي أو البيروني أو الفيليبيني لتبوء الحكم. إذ ينبغي حتى على غير الديمقراطيين أن يتكلموا بلغة الديمقراطية لتبرير انحرافهم بالنسبة للمرجع الوحيد والشمولي.

صحيح أن الإسلام يشكل نظاماً أيديولوجياً آخر متأسكاً، شأن الليبرالية والشيوعية، وله نظامه الأخلاقي الخاص وعقيدته الخاصة في العدالة السياسية والاجتماعية. فدعوة الإسلام هي ذات طابع شمولي وهي تتوجه إلى جميع الناس كبشر ليس فقط باعتبارهم أعضاء في مجموعة اثنية أو قومية خاصة. والإسلام في الواقع هزم الديمقراطية الليبرالية في أجزاء متعددة من العالم الإسلامي وهو يشكل تهديداً كبيراً للممارسات الليبرالية، حتى في البلدان حيث لم يستطع استلام السلطة فيها مباشرة. لقد تلى انتهاء الحرب الباردة في أوروبا مباشرة تحملاً للغرب من قبل العراق، الذي نستطيع القول بأن الإسلام قد شكّل فيه عاملاً بارزاً⁽⁸⁾.

وبالرغم من القوة التي أبداها الإسلام في تجنّده الحالي، إلا أن هذا الدين لا يبدو أنه يمارس أية جاذبية خارج الأصقاع التي كانت إسلامية ثقافياً منذ بداياتها. فقد ولى زمن الغزو الثقافي للإسلام كما يبدو، إنه يستطيع استعادة بلدان فلتت منه لفترة، ولكنه لا يقدم أبداً الاغراءات لشبيهة برلين، طوكيو، باريس، أو موسكو. إذا كان هناك مليار من الناس تقريباً يتمتعون للثقافة الإسلامية (أي خمس سكان العالم)، فإنهم لن يتمكنوا من منافسة الديمقراطية الليبرالية في عقر دارها في مجال الأفكار⁽⁹⁾. وعلى المدى الطويل قد يبدو العالم الإسلامي أكثر تعرضاً للأفكار الليبرالية مما هو العكس، لأن لهذه الأفكار عدداً كبيراً وقوياً من المؤيدين في العالم الإسلامي تعاقبوا على مرّ السنين المئة والخمسين الماضية، ويعود جزء من سبب التجنّد الأصولي الراهن إلى قوة التهديد الذي قمارسه قيم الغرب الليبرالي على المجتمعات الإسلامية التقليدية.

نحن الذين نعيش في ديمقراطيات ليبرالية مستقرة وقديمة نواجه أوضاعاً غير معتادة. ففي عصر جدودنا كان العديد من الناس العاقلين يستطيع أن يتوقع مستقبلاً اشتراكياً مشرقاً تزول فيه الملكية الخاصة والرأسمالية، كما يجري فيه أيضاً تجاوز السياسة: إنه «زمن المستقبل الذي يغني». أما اليوم، بينما نحن بالضبط في مستقبل جدودنا، فمن الصعب علينا بالعكس أن نتصور عالماً يكون أفضل جذرياً من عالمنا أو مستقبلاً لا يكون بشكل أساسي ديمقراطياً ورأسمالياً. فمن المؤكد أن ضمن هذا الإطار يمكن تحسين أشياء كثيرة: باستطاعتنا أن نقدم مساكن للمشردين ونؤمن حقوقاً أفضل للأقليات وللنساء، ونحسن التنافس ونخلق منافذ عمل جديدة. بإمكاننا أيضاً أن نتصور عوالم مقبلة أسوأ بكثير مما نعرفه حالياً، يعود إليها التعصب، القومي أو العرقي أو الديني، بقوة، أو نتعرض فيها للحرب أو لحوادث إيكولوجية. ومع ذلك ليس بإمكاننا أن نصور عالماً يختلف بشكل أساسي عن العالم الحاضر، ويكون أفضل منه. هناك عصور أخرى، أقل عمقاً في التفكير، اعتبرت نفسها هي الأخرى أنها كانت الأفضل، ولكننا وصلنا إلى هذه النتيجة بعد أن استفدنا البدائل التي شعرنا أنه كان بإمكانها أن تكون أفضل من الديمقراطية الليبرالية⁽¹⁰⁾.

إن الواقع الذي بلغناه ومدى الثورة الليبرالية الراهنة في العالم يدعواننا لطرح السؤال التالي: هل نحن نشهد مجرد إحدى تقلبات الديمقراطية الليبرالية، أم أننا نرى صورة لتطور طويل المدى سيتهي إلى قيادة جميع البلدان على طريق هذا النظام؟

من المحتمل رغم كل شيء أن يكون الاتجاه الحالي نحو الديمقراطية مجرد ظاهرة دورية. يكفي أن ننظر إلى الخلف، إلى نهاية الستينات وبداية السبعينات حيث تعرضت الولايات المتحدة لأزمة ثقة عميقة أثارها تورطها في حرب فيتنام وفضيحة ووترغيت. والغرب مجمله كان في أزمة اقتصادية خطيرة من جراء حظر بلدان الأوبك على النفط؛ ومعظم الديمقراطيات في أميركا الجنوبية أسقطت بسلسلة من الانقلابات العسكرية؛ وبدأ أن أنظمة غير ديمقراطية أو مناهضة للديمقراطية تزدهر في العالم أجمع، من الاتحاد السوفياتي وكوبا وفيتنام إلى العربية السعودية وإيران وأفريقيا الجنوبية. ما هي الأسباب التي تجعلنا نأمل بأن وضع السبعينات قد لا يعود - ومن المحتمل بشكل أسوأ - إلى وضع الثلاثينات الذي شهد بروز أيديولوجيات تعارض الديمقراطية بشكل عنيف؟

بالإضافة إلى ذلك، ألا نعتقد أن الأزمة الراهنة للأنظمة السلطوية هي صدفة غير عادية وتوافق نادر للمعجلات السياسية سوف لن يتكرر أبداً قبل مئة عام؛ إن الدراسة الدقيقة لمختلف التحولات التي سمحت لبعض البلدان أن تترك أنظمتها السلطوية في السبعينات والثمانينات ستعطينا عدداً كبيراً من الأمثولات المتعلقة بالطبيعة العرضية لهذه الأحداث. فكلما عرفنا بلدًا خاصاً بصورة أفضل، زاد وعينا «لزوبعة الاحتمالات الخارجية» التي تميز هذا البلد عن جيرانه وللظروف الطارئة ظاهرياً التي تحدّد تطوره الديمقراطي⁽¹¹⁾. كان يمكن للأمور أن تجري بشكل مختلف في كثير من البلدان: فالحزب الشيوعي البرتغالي كان باستطاعته أن يخرج منتصراً من انتخابات عام 1975، وكان يمكن لإسبانيا أن تتطور باتجاه شيء آخر غير الديمقراطية، لو لم يلعب

الملك خوان كارلوس الدور البارز والمعتدل الذي لعبه. إن الأفكار الليبرالية لا تملك القوة بمعزل عن الأشخاص الذين يطبقونها، ولو عاش اندرووف وتشيرينكو فترة أطول، أو لو كان غورياتشوف نفسه غير ما هو عليه، فلن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفاً كلياً بين 1985 و1991 في الاتحاد السوفياتي وفي أوروبا الشرقية. فحسب ما درجت عليه العلوم الاجتماعية حالياً، نرانا نميل إلى القول إن العوامل السياسية غير المتوقعة - كالثقافة والرأي العام ... إلخ - تسيطر على عملية التحول الديمقراطي وتضمن لكل حالة تطوراً ونتيجة مختلفين.

ولكن إذا تجاوزنا ربع القرن الأخير لنشمل بنظرتنا التاريخ بمجمله، فإن الديمقراطية الليبرالية تبدأ إذ ذاك باحتلال مركز خاص. فالجدول الذي رسمناه في الصفحتين التاليتين يدل على هذه الصورة التاريخية المتسلسلة: فهو يدل على أن تقدم الديمقراطية لم يكن متواصلاً ولا وحيد الاتجاه. فأمريكا اللاتينية كانت في العام 1975 تحوي على ديمقراطيات أقل مما كانت تحويه عام 1955، والعالم بمجمله كان في العام 1939 أقل ديمقراطية مما كان عليه عام 1919. إن فترات الازدهار الديمقراطي قد تقطعت إما بالتوقف أو بالعودة إلى الوراء جذرياً، كما مثلت ذلك الفاشية والنازية والستالينية. وبالمقابل كل هذه الانقلابات في الاتجاه قد انتهت إلى الانقلاب المعاكس وأدت مع الوقت إلى تزايد إجمالي مذهش في عدد الديمقراطيات في العالم أجمع. في الواقع كان نمو الديمقراطية الليبرالية والليبرالية الاقتصادية التي ترافقها الظاهرة السياسية الكبرى الأكثر بروزاً خلال المئة سنة الأخيرة.

صحيح أن الديمقراطيات كانت نادرة نسبياً في تاريخ الإنسان، نادرة بحيث لم توجد أية ديمقراطية في العالم قبل العام 1776. فديمقراطية أثينا في عهد بريكليس لا يمكن اعتبارها ديمقراطية لأنها لم تكن تحمي بانتظام حقوق الأفراد⁽¹³⁾. وبالنسبة لعدد سنوات وجودها كان أيضاً الإنتاج الصناعي والسيارات والمدن التي يسكنها ملايين الإنسان من الأمور النادرة، بينما الممارسات مثل العبودية والأنظمة الملكية الوراثية والزواج بين العائلات الحاكمة قد دامت فترات طويلة جداً. إلا أن المهم ليس الوتيرة أو طول فترة الظهور، بل الاتجاه العام، فإننا في العالم الحالي المتطور لا نتوقع ولو قليلاً زوال المدن والسيارات في المستقبل القريب بقدر عدم توقعنا لعودة ظهور العبودية.

ففي هذا الإطار من الصورة، يتخذ الطابع العالمي للثورة الليبرالية الراهنة أهمية خاصة ذات دلالة. وهذا يشكل فعلاً شهادة إضافية بأن هناك عملية أساسية تجري وتفرض صورة مشتركة من التطور على جميع المجتمعات الإنسانية، وبالاختصار هناك ما يشبه التاريخ الشمولي للبشرية باتجاه الديمقراطية الليبرالية. إن اعتبار فشل هذا النظام في بلد معين أو حتى في منطقة بكاملها من العالم كشهادة على الضعف الإجمالي للديمقراطية يكشف بالعكس عن قصر نظر مذهش. إن الدورات وحلول التواصل ليست غير متوافقة من ذاتها مع التاريخ الشامل والموجه، كذلك فإن وجود دورات اقتصادية ذات أمد قصير أو متوسط لا يناقض إمكانية النمو الاقتصادي على أمد طويل.

الديمقراطيات الليبرالية في العالم⁽¹²⁾

١-.

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
سويسرا	+	+	+	+	+	+	+	+
الولايات المتحدة	+	+	+	+	+	+	+	+
فرنسا	+		+	+		+	+	+
انكلترا		+	+	+	+	+	+	+
بلجيكا		+	+	+		+	+	+
هولندا		+	+	+		+	+	+
الدانمارك		+	+	+		+	+	+
إيطاليا			+	+		+	+	+
إسبانيا								+
البرتغال							+	+
السويد			+	+	+	+	+	+
النرويج				+		+	+	+
إيسلندا					+	+	+	+
اليونان			+			+		+
النمسا				+		+	+	+
ألمانيا (الغربية)				+		+	+	+
ألمانيا (الشرقية)				+				+
بولونيا				+				+
تشيكوسلوفاكيا				+				+
بلغاريا								+
رومانيا								+

- ب -

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
هنغاريا								+
تركيا						+	+	+
ليتونيا								+
ليتوانيا								+
استونيا								+
فنلندا				+	+	+	+	+
ايرلندا					+	+	+	+
اوستراليا			+	+	+	+	+	+
نيوزيلندا			+	+	+	+	+	+
الشيلي			+	+		+		+
الأرجنتين								+
البرازيل								+
الأوروغواي				+	+	+		+
البراغواي								+
المكسيك						+	+	+
كولومبيا				+	+	+	+	+
كوستاريكا				+	+	+	+	+
بوليفيا						+		+
فنزويلا						+	+	+
البيرو						+		+
السلفادور						+		+

- ج -

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
الأكوادر						+		+
نيكاراغوا								+
الهندوراس								+
جامايكا							+	+
جمهورية الدومينيكا								+
ترينيداد							+	+
اليابان						+	+	+
الهند						+	+	+
سريلانكا						+	+	+
سنغافورة							+	+
كوريا الجنوبية								+
التايلاند								+
الفلبين						+		+
جزر موريس								+
السنگال								+
بوتسوانا								+
ناميبيا								+
غينيا الجديدة								+
إسرائيل						+	+	+
لبنان						+		
المجموع	3	6	14	22	11	35	30	61

إن النظام الديمقراطي الذي خرج من مهده الأصلي (أوروبا الغربية وأميركا الشمالية) ليشق طريقه في مناطق أخرى من العالم لا تعتمد التقاليد السياسية والثقافية والدينية للأقطار الأصلية، يدعو إلى الدهشة بقدر ما تزايد عدد الديمقراطيات المتعجب. لقد كان يقال في السابق إنه يوجد تقليد إسباني برتغالي (اميري) «مُتسلِّط موروث، كاثوليكي، تراتبي، طوائف ونصف إقطاعي من الناحية المبدئية»⁽¹⁴⁾. وكانت إرادة دفع اسبانيا والبرتغال أو بلدان أميركا اللاتينية إلى الترسمة الثابتة للديمقراطية الليبرالية في أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة تعتبر بالتالي مهمة بالمركزية الأثنية (ethnocentrisme)⁽¹⁵⁾. إلا أن هذه الثوابت الشمولية لحقوق الإنسان كانت تلك التي تعلقت بها هذه الشعوب ذات التقليد الإيبيري [الاسباني] بالذات؛ فمعد أواسط السبعينات انتقلت اسبانيا والبرتغال إلى صفوف الديمقراطيات الثابتة وارتبطتا أكثر فأكثر وبشكل وثيق بأوروبا المتناسكة اقتصادياً. وقد تفوقت المرجعيات نفسها بالنسبة لشعوب أميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية وآسيا وغيرها من مناطق العالم، فنجاح الديمقراطية بين الشعوب وفي مناطق متنوعة قد يوحي بأن مبادئ الحرية والمساواة التي ارتكز عليها النظام ليست وليدة الصدفة أو نتيجة لأحكام مسبقة ذات المركزية الأثنية، بل هي حقاً التعبير عن طبيعة الإنسان كإنسان، الذي لا تنقص حقيقته بل تزيد كلما اتسعت شمولية وجهة نظره.

فالسؤال عما إذا كان هناك تاريخ شامل للبشرية يأخذ بالاعتبار تجربة كل الأزمان وكل الشعوب، ليس بالطبع سؤالاً جديداً؛ بل هو بالأحرى سؤال قديم جداً ولكن الأحداث الراهنة تجربنا على طرحه من جديد. فمنذ البدء اعتبرت المحاولات الأكثر جدية والأكثر منهجية لكتابة «تواريخ شاملة» أن تطور الحرية هو المحرك الرئيسي للتاريخ. فالتاريخ لم يكن تلاحقاً أعمى للأحداث، بل كلاً ذا دلالة تتطور فيه الأفكار الإنسانية المتعلقة بطبيعة النظام السياسي والاجتماعي وتزدهر. إذا بلغنا الآن نقطة لا نستطيع منها أن ننصوّر عالماً مختلفاً جوهرياً عن عالمنا، حيث لا وجود لأي مؤثر يدلنا على إمكانية التحسين الأساسي لنظامنا السائد، فإنه يتوجب علينا إذ ذاك أن نأخذ بالاعتبار إمكانية أن يصبح التاريخ ذاته عند نهايته.

وهكذا، فإن القسم الثاني من هذا الكتاب سيتناول المسألة التالية: ألم يحن الوقت بالنسبة لنا، في نهاية القرن العشرين، لكي نفرض تشاؤمنا الموروث ونرى مجدداً إذا كان بالمستطاع كتابة التاريخ الشامل للإنسانية.

القسم الثاني
العهد القديم للإنسانية

5.

تاريخ شمولي

إن المخيلة التاريخية لم تصل إلى مثل هذا البعد من التحليل، حتى في الحلم؛ فتاريخ الإنسان اليوم هو مجرد التكملة لتاريخ الحيوانات والنباتات؛ فالقورخ الشمولي يجد آثاراً ترجع لذاته حتى في أعماق البحار، وفي الغرين الحي. ويعتريه الذهول أمام الطريق الهائل الذي قطعه الإنسان، ويغني مأخوذ اللب، إزاء أعظم لغز. ذلك الإنسان الحديث الذي يستطيع أن يرى كل شيء! فهو يقف باعتزاز على هرم تطور العالم؛ وبينما يضع الحجر النهائي في بناء معارفه، يبدو وكأنه يصرخ بصوت عالٍ للطبيعة التي تنصت إليه: «نحن في القمة، نحن في القمة؛ إننا كمال الطبيعة!» [نيتشه، «الاستعمال الحيد والسيء للتاريخ»⁽¹⁾]

إن التاريخ الشامل للبشرية لا يعني تاريخ الكون. فهو ليس فهرساً موسوعياً لكل ما نعرفه عن الإنسانية، بل إنه بالأحرى محاولة لإيجاد ترسيمة للتفسير تستجيب لتطور المجتمعات الإنسانية العام⁽²⁾. ففكرة كتابة «تاريخ شامل» لم تتبناها كل الشعوب ولا كل الثقافات. بالرغم من أن التقليد الفلسفي والتاريخي للغرب ينطلق من اليونان، فإن الفلاسفة اليونانيين القدماء لم يباشروا أبداً بمثل هذا المشروع. لقد تحدث أفلاطون في كتاب الجمهورية عن دورة طبيعية معينة للأنظمة، بينما عرض أرسطو في كتاب السياسة، أسباب الثورات وكيفية تحول بعض أنواع الأنظمة إلى أنواع أخرى⁽³⁾. فأرسطو كان يعتقد بأن ليس من نظام سياسي يستطيع إرضاء الإنسان حقاً، وأن عدم الرضى الدائم هذا يدفع الإنسان لتغيير النظام بشكل مستمر بحركة دائرية لا نهاية لها. لم تكن الديمقراطية تحتل أي موقع خاص في هذه الحركة لأسباب معينة تتعلق بالطبيعة أو بالاستقرار؛ فهذان الفيلسوفان، بسبب تجربتهما مع تاريخ أثينا بلا شك، كانا يعتبران أن الديمقراطية تميل عامة إلى تهية الطريق للطغيان. لم يكن أفلاطون ولا أرسطو يؤمنان بتواصل التاريخ. كانا يعتقدان أن الكوارث الطبيعية، مثل الفيضانات كانت تقضي دورياً ليس فقط على جميع المجتمعات الإنسانية الموجودة على سطح الأرض، بل أيضاً تلغي ذكرها وتجبر الناس على إعادة البدء بالعملية التاريخية من أولها⁽⁴⁾. فالتاريخ بحسب المفهوم اليوناني ليس طولياً، بل دورياً.

إن «التواريخ الشاملة» الحقيقية في التقليد الغربي كانت مسيحية⁽⁵⁾. لقد حاول اليونانيون

الرومان كتابة أخبار وتواريخ العالم المعروف؛ والمسيحية كانت أول من أدخل مفهوم مساواة جميع الإنسان بنظر الله، وبالتالي مفهوم المصير المكتوب لجميع شعوب العالم. فالقديس اغسطينوس كمؤرخ مسيحي لم يكن يتم أبداً بالتواريخ الخاصة باليونانيين أو باليهود في حد ذاتها؛ فاللهم هو خلاص الإنسان كإنسان، وهو حدث قد يشكل اكتمال إرادة الله على الأرض. جميع الشعوب لم تكن سوى فروع للإنسانية أكثر عمومية، يمكن تفسير مصيرها وفق ما خطه الله بالنسبة للجنس الإنساني مجمله. وقد أدخلت المسيحية بالإضافة إلى ذلك مفهوم التاريخ الذي ينتهي في الزمن، يبدأ مع خلق الإنسان من قبل الله وينتهي بخلاصه^(٦). إن نهاية التاريخ الأرضي، بالنسبة للمسيحيين يحكمها يوم الدينونة الذي يفتح ملكوت السموات؛ في هذه اللحظة، لا تعود الأرض والأحداث الأرضية موجودة بالمعنى الحرفي. هذا الاختصار للتاريخ وفق العقيدة المسيحية يدل بوضوح على أن «نهاية التاريخ» موجودة ضمناً في فكرة كتابة أي تاريخ شامل بالذات. إن أحداث هذا التاريخ الخاصة لا يمكن أن تكون ذات مغزى إلا من زاوية غائية أوسع وأكثر شمولية، يحمل تحقيقها معه بالضرورة نهاية السيرة التاريخية. فنهاية الإنسان هذه والإنسانية هو ما يجعل جميع الأحداث الخاصة مفهومة بالقوة.

إن العودة للاهتمام بالأقدمين، الذي ظهر مع النهضة، تُقدّم أفقاً تاريخياً لفكر «غائي» لم يعرفه كثيراً الأقدمون أنفسهم. إن التعبير المجازي الذي يقرب تاريخ الإنسانية من حياة الإنسان المنظور إليه بمسارٍ عن غيره، والفكرة القائلة إن الإنسان الحديث، الذي يبيى انطلاقاً من إنجازات الأقدمين، يعيش «في العهد القديم للبشرية»، نجدهما عند العديد من مفكري ذلك العصر، كما نجدهما عند پاسكال أيضاً^(٧). وإن أهم المحاولات لكتابة ترجمة علمانية للتاريخ الشامل، بدأت مع إشاعة الطريقة العلمية، في القرن السادس عشر. المنهج الذي يرتبط بأساءة غاليليه وبايكون وديكارت كان يؤكد على إمكانية المعرفة، وبالتالي يؤكد السيطرة على الطبيعة التي كانت بدورها خاضعة لمجموعة من القوانين المتناسكة والشاملة. ألم يكن الإنسان كإنسان قادراً على معرفة هذه القوانين فقط؟ لقد كانت هذه المعرفة تراكمية، بحيث أن الأجيال اللاحقة كانت تتلافى بذل جهود الأجيال السابقة، وتتحاشى الوقوع في أخطائها. وهكذا فإن مفهوم التقدم الحديث له أسسه في نجاح علم الفيزياء الذي جعل فرانسيس بايكون يؤكد تفوق المُحدثين على الأقدمين، وذلك على قاعدة اختراعات مثل بوصلة الملاحة والطباعة وبارود المدفع. إن مفهوم التقدم هذا باعتباره اكتساباً تراكمياً من المعارف لا نهاية له، قد عبّر عنه بوضوح تام برسارد لويوفيه دو فونتينيل (Bernard Le Bovier de Fontenelle) عام 1688:

«إن الفكر المثقف جيداً يحوي، إذا جاز التعبير، جميع أفكار القرون السابقة؛ وهو ليس أكثر من فكر واحد متماثل طَوَّر وحسّن نفسه باستمرار [...] ولكنني مجبر على الاعتراف بأن هذا الإنسان لن يعرف فترة بدائية؛ وأنه سيبقى دائماً وبشكل متساو قادراً على القيام بما يلائم شبابه وسيبقى قادراً أكثر فأكثر على هذه الأشياء التي تلائم وصوله للقمة؛ أي إذا تخلينا عن الاستعارة القائلة إن الإنسان لن يتراجعوا أبداً وأنه لن يكون هناك نهاية لنمو وتطور الحكمة الإنسانية»^(٨).

إن التقدم الذي يبيغه فونتينيل يكمن في الدرجة الأولى في البحث العلمي؛ وهو لم يبين أية

نظرية تتوافق مع التقدم الاجتماعي والسياسي، فأبو المفهوم الحديث هو مكيافيلي لأنه هو الذي اقترح تحرير السياسة من الضغوطات الأخلاقية للفلسفة الكلاسيكية، ويبحث الإنسان عن الثروة التي تشمل الطبيعة. هناك نظريات أخرى للتقدم ذكرها مفكرو عصر الأنوار أمثال: فولتير والموسوعيين والاقتصادي تورغو (Turgot) وصديقه كوندورسيه (Condorcet) الذي كتب سيرته. فكتاب كوندورسيه الذي يحمل عنوان «تقدم الفكر الإنساني» كان يحوي تاريخ الإنسان في عشر مراحل ومن بينها العصر الأخير - على طريق الاكتسالات - الذي يتميز بمساواة الفرص والحرية والعقلانية والديمقراطية والعلم للجميع⁽⁹⁾. كان كوندورسيه، شأن فونتينيل، يفترض أن كمال الإنسان لا نهاية له، وهذا ما كان يعني ضمناً أن هناك إمكانية للمرحلة الحادية عشرة في التاريخ غير معروفة من الإنسان في اللحظة التي كان يكتب فيها.

إلا أن الجهود الأكثر جدية لكتابة التاريخ الشامل هي التي بذلتها المثالية الألمانية التقليدية. فالذي أطلق الفكرة هو الفيلسوف عمانوئيل كانط في بحثه عام 1784 «فكرة التاريخ الشامل من زاوية السياسة الكونية». هذا البحث من ستة عشر صفحة فقط يحدد التعابير الأساسية التي سوف تستخدم كمرجع للمحاولات اللاحقة من أجل كتابة هذا النوع من التاريخ.

كان كانط وأعياناً تماماً أن «المحري الفاضح للأشياء الإنسانية»، يبدو أنه لا يُبرز أية ترسيمة تنظيمية إلى السطح، وأن تاريخ الإنسان يبدو تسلسلاً متواصلاً من الحروب والويلات. وكان مع ذلك يتساءل إذا لم يكن هناك حركة منتظمة في التاريخ الإنساني بحيث إن الذي يبدو فوضوياً من وجهة نظر فرد منعزل قد يكشف في الواقع عن تطور بطيء وتدرجي خلال مرحلة طويلة من الزمن. فهذا يبدو صحيحاً بشكل خاص بالنسبة للعقل الإنساني، إذ لا يمكن لأي فرد مثلاً أن يأمل في اكتشاف مجمل الرياضيات، ولكن الطابع التراكمي للمعرفة الرياضية، يسمح لكل جيل أن يبني إنجازاته على إنجازات الأجيال السابقة.

كان كانط يوحى بأن للتاريخ نقطة نهائية، أي له هدف نهائي يفترضه ضمناً إمكانيات الإنسان الجارية، وهذا الهدف يجعل مجمل التاريخ قابلاً للفهم. كانت هذه النقطة النهائية تحقيق الحرية الإنسانية لأن «المجتمع الذي ترتبط فيه الحرية على أعلى مستوى في ظل قوانين خارجية بسلطة قوية جداً، أي بدستور مدني عادل تماماً، هو المشكلة الأكثر صعوبة التي تفرض الطبيعة على الجنس الإنساني». فتحقيق مثل هذا الدستور المدني ونشره الشامل على العالم هو إذاً الإرادة الذي بواسطتها نستطيع أن نفهم التقدم في التاريخ. وهو يعطي أيضاً المعيار الذي يسمح ببذل جهد هائل من التجريد الضروري لفصل ما كان أساسياً في تطور الجمهور الكبير هذا عن الوقائع الحديثة التي تشكل المواد الخام للتاريخ. فالسؤال الذي يجب أن يحجب عليه التاريخ الشامل كان آنذاك التالي: إذا أخذنا كل المجتمعات وكل العصور بالاعتبار، هل هناك سبب صالح على المستوى الشمولي يجعلنا نأمل بوجود تقدم إنساني عام باتجاه الحكم الجمهوري، أي ما نعني به اليوم الديمقراطية الليبرالية؟⁽¹⁰⁾

كان كانط أيضاً يشير بتعابير عامة إلى الحافز الذي قد يدفع بالإنسانية إلى أعلى درجة من العقلانية التي تتمثل بالمؤسسات الليبرالية. هذا الحافز لم يكن العقل وإنما بالأحرى نقضه:

الصراع الأناني الذي تولده «عدم إجتماعية مجتمع» الإنسان، التي تقود الناس إلى التخلي عن حرب الجميع ضد الجميع لكي تتجمع في مجتمعات مدنية، والتي تدعم فيها بعد الفنون والعنوم بحيث تبقى هذه المجتمعات متنافسة فيما بينها. فروح التنافس إذاً واعتزاز الإنسان بنفسه ورغبته في الحكم والسيطرة هي بالضبط مصادر الإبداعية الاجتماعية؛ وهي تؤمن تحقيق إمكانيات «لا توفرها حياة الرعيان في أركاديا».

فمحاولة كانط لم تكن تشكل بحد ذاتها تاريخاً شاملاً. وهذا البحث المشار إليه الذي كتبه الفيلسوف في الستين من عمره بينما كان يقترب من نهاية عمله الفكري يكشف ببساطة عن الحاجة إلى كيبلر جديد أو إلى نيوتن جديد ليفسر القوانين الشاملة لتطور الإنسانية التاريخي. وأشار كانط إلى أن العبقري الذي قد يقوم بهذه المهمة سيُدعى في الوقت نفسه فيلسوفاً - لكي يميز ما هو المهم في القضايا الإنسانية - ومزجاً قادراً على استيعاب تاريخ كل العصور وكل الشعوب في كلية لها دلالتها. قد يكون عليه أن يتابع «تأثير التاريخ اليوناني على بناء الدولة، والتفسير السيئ للدولة الرومانية التي استوعبت اليونانيين، ثم تأثير روما على البرابرة الذين دمروها بدورهم، وهكذا دواليك حتى عصرنا؛ وإذا أضفنا مراحل من التواريخ القومية للأمم المستنيرة، فإننا نكتشف تقدماً منتظماً في تكوين الدول في قارتنا (التي من المحتمل أن تنتهي بإعطاء قوانين لجميع القارات الأخرى)». كان التاريخ تاريخ التدمير المتتالي للحضارات، ولكن كلاً من هذه القطيعات كانت تحتفظ بشيء ما من المرحلة السابقة وعهد بذلك الطريق نحو مستوى أعلى من الفكر والحياة. ويختم كانط بتوضيح بأن كتابة هذا التاريخ تتعدى قدراته، ولكن إذا نجحت هذه المهمة فإنها قد تساهم بتحقيق الحكم الجمهوري الشامل وذلك بإعطاء الإنسان نظرة واضحة عن مستقبله⁽¹¹⁾.

إن المشروع الكانطي لكتابة تاريخ شامل جدي فلسفياً ومركزاً إلى امتلاك التاريخ التجريبي قد انتقل إلى خلفه، جورج ويلهلم فريدريك هيغل الذي أنجزه في الفترة التي تلت وفاة كانط. لم يكن لهيغل صيت حسن في العالم الأنكلوساكسوني حيث كان يتهم بأنه متملق رجعي فيما يتعلق بالنظام الملكي البروسي، وأنه منظر للتوتاليتارية في القرن العشرين، وأنه، من الزاوية الانكليزية، أسوأ من كل ذلك، ميتافيزيقي «صعب القراءة»⁽¹²⁾. هذا الحكم المسبق المتجذر ضد هيغل منع الناس من فهم أهميته باعتباره أحد الفلاسفة المؤسسين للحدثة. فإذا كنا نعترف بديتنا تجاهه أم لا، فإننا في الواقع مدينون لهيغل فيما يتعلق بالأوجه الأساسية لوعينا الحديث.

ولا بد من الملاحظة إلى أي حد يستجيب نظام هيغل لجميع التفاصيل التي أوحى بها كانط بالنسبة للتاريخ الشامل، أكان من حيث الشكل أم من حيث المضمون⁽¹³⁾. كان هيغل مثل كانط يحدد مشروعه على أنه كتابة للتاريخ الإنساني القابل لتوفير «تحقق الروح (أي الوعي الإنساني الجماعي) من خلال معرفة ما هي عليه مستقبلاً»⁽¹⁴⁾. كان هيغل يحاول تفسير العناصر الجيدة التي تحتويها مختلف الدول والحضارات الحقيقية في التاريخ، والأسباب التي أدت في النهاية إلى انقلابها، و«بصيص الأنوار» الذي بقي من كل منها لتهيئة الطريق نحو التطورات المستقبلية، وكما في المفهوم الكانطي حول «عدم إجتماعية مجتمع» الإنسان، كان هيغل يرى التقدم في التاريخ

الناسي لا يسير وفق تطور العقل الثابت، وإنما بحسب لعبة الأهواء العمياء التي تقود الناس إلى النزاعات والثورة والحرب، أي حسب «دهاء العقل» وفق الصيغة الشهيرة. إن التاريخ يتقدم بمسار متواصل من النزاعات التي تصادم في إطارها أنظمة الفكر وكذلك الأنظمة السياسية، وتنهال بلعبة تناقضاتها الذاتية الخاصة. فهي عندئذ تستبدل بأنظمة أقل تناقضاً، أي أكثر تطوراً، تولّد بدورها تناقضات جديدة ومختلفة وفق مسار «الديالكتيك» الشهير. فقد كان هيغل أحد الفلاسفة الأوروبيين الأوائل الذين عاجلوا بجديّة «التواريخ القومية للشعوب الأخرى» القائمة خارج أوروبا، مثل شعوب الهند والصين، وسعى لإدخالها في ترسيمته العامّة؛ فحسب مسلمة كانط هناك أيضاً نقطة نهائية للعملية التاريخية، وهي تحقيق الحرية على سطح الأرض: «ليس تاريخ العالم شيئاً آخر غير تقدم وعي الحرية». وتطور التاريخ الشامل يمكن فهمه على أنه تقدم المساواة والحرية الإنسانية الذي يختصره هيغل بعبارة لاذعة: «كانت أمم الشرق تعلم أن هناك إنساناً حراً؛ وعالم اليونانيين والرومان كان يعلم أن بعض الناس أحرار؛ ونحن بدورنا نعلم بأن جميع الناس بصفتهم كائنات إنسانية - هم أحرار بشكل مطلق»⁽¹⁵⁾. فتجسيد الحرية الإنسانية بالنسبة لهيغل هو الدولة الدستورية الحديثة، أو بالأحرى ما نسميه الديمقراطية الليبرالية. إن تاريخ الإنسانية الشامل لم يكن شيئاً آخر غير بلوغ الإنسان التدريجي العقلانية الكاملة والوعوي المستقل بأن هذه العقلانية تتجلى كلياً في الديمقراطية الليبرالية.

لقد اتهم هيغل باستمرار بأنه مغرم بالدولة ولسلطتها، أي أنه كان عدوّاً لليبرالية وللديمقراطية. إن البحث الكامل حول هذا الاتهام ليس من اختصاص هذا الكتاب⁽¹⁶⁾. حسبنا أن نقول هنا، وهو ما يعترف به بنفسه، أن هيغل كان فيلسوف الحرية الذي يعتبر أن المسار التاريخي بكامله يبلغ حده الأقصى في تحقيق الحرية من خلال مؤسسات ملموسة اجتماعية وسياسية. يمكن أن يعتبر هيغل أيضاً المدافع عن المجتمع المدني، أكثر مما يعتبر داعم الدولة وبطلها، أي الفيلسوف الذي أعطى تبريراً لإبقاء مجال واسع للنشاط الاقتصادي والسياسي مستقلاً عن رقابة الدولة. وبهذا المعنى بالطبع فسر ماركس، وهو السبب الذي من أجله هاجم هيغل معتبراً إياه ممالاً للبرجوازية

كانت الديالكتية الهيجلية ضحية خداع هائل. لقد بدأ ذلك مع زميل ماركس فريدريك انغلز الذي اعتقد بأن الديالكتية هي «طريقة» يمكن استعارتها من هيغل بقطع النظر عن محتوى نظامه الفلسفي، واعتقد البعض بأن الديالكتية بالنسبة لهيغل كانت وسيلة ماورائية تمكّنه من استتاج مجمل التاريخ الإنساني من مبادئ تمهيدية عفوية أو منطقية، بمعزل عن المعطيات التجريبية ومعرفة الأحداث التاريخي الحقيقية. هذا المفهوم للديالكتية هو مفهوم واد: فقراءة أعمال هيغل التاريخي تبين فوراً بأن أحداث التاريخ والاحتمالات الجائزة تلعب فيه دوراً كبيراً⁽¹⁷⁾. إن الديالكتية الهيجلية تشبه الديالكتية الأفلاطونية والحوار السقراطي، أي أنه حديث بين كائنين إنسانيين حول موضوع مهم مثل طبيعة الخير أو معنى العدالة. إن مثل هذه النقاشات لا تُحلّ إلاّ على قاعدة مبدأ التناقض: فالموقف الأقل تناقضاً مع ذاته هو الذي يتغلب إلاّ إذا تبين خلال الحديث إن الموقفين متناقضان بشكل متبادل: عندها يظهر موقف ثالث متحرر من تناقضات

الموقفين الأولين. ولكن هذا الموقف الثالث بدوره قد يحوي تناقضات جديدة وغير متوقعة تولد عندها حديثاً آخر وتؤدي إلى حل آخر. فالديالكتية بالنسبة لهيغل لها مكانها ليس فقط في مجال النقاشات الفلسفية، بل أيضاً بين المجتمعات أو - بحسب اللغة المعاصرة لعلماء الاجتماع - بين الأنظمة الاجتماعية - الاقتصادية. يمكننا هكذا أن نصف التاريخ بأنه حوار واسع بين المجتمعات، تنهار خلاله المجتمعات التي تصاب بتناقضات داخلية خطيرة وتستبدل بمجتمعات أخرى تنجح في تجاوز هذه التناقضات. وهكذا فالأمبراطورية الرومانية بالنسبة لهيغل انتهت بالانهيار لأنها أقامت المساواة الشاملة الشرعية بين كل الناس، ولكنها لم تعترف بحقوقهم وكرامتهم الإنسانية الخاصة بهم. هذا الاعتراف لم يكن موجوداً آنذاك إلا في التقليد اليهودي - المسيحي الذي أقام المساواة الشاملة بين الناس انطلاقاً من حرمتهم الأخلاقية⁽¹⁸⁾. والعالم المسيحي بدوره تعرض لتناقضات أخرى: فالثلث الكلاسيكي هو مدينة القرون الوسطى التي تضم بين جدرانها التجار والباعة الذين كانوا يشكلون جنين النظام الاقتصادي الرأسمالي. وقد انتهت فعاليتهم الاقتصادية العالية إلى إظهار عدم عقلانية الضغوط الأخلاقية على الإنتاجية الاقتصادية وبالتالي أدت إلى هدم المدينة بالذات التي ولدتهم.

إن الفارق الأساسي بين هيغل وكتاب التاريخ الشامل الذين سبقوه - أمثال فونتينيل أو كوندورسيه - يعود إلى التعمق فلسفياً بمفاهيم الطبيعة والحرية والتاريخ والحقيقة والعقل. وإن لم يكن هيغل أول فيلسوف كتب عن التاريخ، فهو أول فيلسوف مؤرخ، أي فيلسوف يؤس بالنسبة التاريخية الأساسية لكل حقيقة⁽¹⁹⁾. كان هيغل يعتبر أن كل وعي إنساني يتحدد بشروطه الخاصة بالمحيط الاقتصادي والثقافي - أي بما «يجمله الزمن» كما يقال. فالفكر الماضي، أكان فكر الناس العاديين أو فكر كبار الفلاسفة أو كبار العلماء، لم يكن صحيحاً في المطلق أو «بشكل موضوعي»، إنما كان نسبياً نظراً لعلاقته بالأفق التاريخي أو الثقافي الذي يعيش فيه الأشخاص المعنيون. فالتاريخ الإنساني يجب ألا يعتبر إذاً مجرد تتابع للحضارات المختلفة أو لمستويات الثقافة المادية، بل يجب أن يعتبر - بشكل أكثر أهمية - كتتابع لأشكال مختلفة من الوعي - فالوعي - وهي الصيغة التي تذكّر بها الكائنات الإنسانية مشاكل الخير والشر، والشايطات التي تجدها مرضية، ومعتقداتها بمختلف أنواع الألوهية، وحتى تدرك بها العالم بجملة - هذا الوعي قد تعبر حدرياً خلال مجرى الزمن. وبما أن هذه المنظورات كانت متناقضة فيما بينها، بنجم عن ذلك أن معظمها كان خاطئاً، أو كان أيضاً أشكالاً «للوعي الخاطئ» الذي يفترض بالتاريخ اللاحق كشفه؛ فالأديان العالمية الكبرى لم تكن، بالنسبة لهيغل صحيحة في ذاتها، فهي ليست سوى أيديولوجيات مبنية من الحاحات التاريخية الخاصة للشعوب التي تؤمن بها. والمسيحية بشكل خاص، هي أيديولوجيا ولدت من العبودية؛ ما إن أعلنت المساواة الشاملة بين الإنسان، حتى راح العبيد يستخدمونها للمطالبة بتحريرهم الذاتي.

إن الطبيعة الجذرية لتاريخانية هيغل يصعب علينا اليوم إدراكها لأنها تشكل جزءاً كبيراً من عالمانا الفكري. نحن نعتبر «المنظورية» (perspectivisme) التاريخية للفكر أمراً قائماً وتشترك بالحكم المسبق العام ضد أنماط الفكر التي لا تتوافق مع «ذوق العصر». فالتاريخانية ضمنية مثلاً في موقف

إحدى المناضلات المعاصرات لقضية المرأة، التي تعتبر تضحية والدتها أو جدتها للعائلة أو للمنزل كإرث مهم من عصر مضى. حتى ولو كان خضوع الجثة الإرادي لتقافة يسيطر عليها الذكور يبدو أنه كان صحيحاً وجيداً «بالنسبة لعصرها» - «وفي زمانها» - ومن الممكن أنه جعلها سعيدة، ولكن هذا الخضوع لم يعد يحتمل وهو يشكل نوعاً من «الوعي الخاطيء»، والتاريخانية هي أيضاً ضمنية في موقف الأسود الذي يرفض أن يكون باستطاعة الأبيض أن يفهم ماذا يعني أن يكون المرء أسود: بالرغم من أن وعي البيض ووعي السود لا ينفصلان بالضرورة من حيث الزمن التاريخي، فإننا نعتبرهما وكأنهما يجب أن ينفصلا من خلال عالمي الثقافة والتجربة اللذين تغذي كل من وعيها عبرهما، دون أن يتوافر بين هذين الوعيين إلا أضعف تواصل.

إن جذرية التاريخانية المهيمنة بديهية في مفهومه بالذات عن الإنسان. كل الفلاسفة أو معظمهم، ما عدا نسبة قليلة منهم، من الذين سبقوه في الكتابة، اعتقدوا بوجود شيء ما يمكن أن نسميه «الطبيعة الإنسانية» أي هو مجموعة من السمات ذات الطابع الدائم نسبياً - كالأهواء والرغبات والقدرات والفضائل... إلخ - التي تميز الإنسان باعتباره إنساناً⁽²⁰⁾. في حين أن من الواضح أن الناس كأفراد يستطيعون أن يتغيروا، فإن الطبيعة الأساسية للإنسان لم تتغير أبداً مع الزمن، أكان فلاحاً في الصين أم نقابياً في أوروبا الحديثة، هذه الرؤية الفلسفية تترجمها الصورة المشتركة التي تعتبر «الطبيعة الإنسانية ثابتة» وهو مثل نستخدمه حول المظاهر الأقل تقدماً للبشرية، ولكنها مظاهر مألوفة مثل الشراة والدعارة أو الوحشية. فكل العكس لم يكن هيغل يرفض أن يكون للإنسان جانب طبيعي يعود لحاجات الجسد مثل الغذاء أو النوم، ولكنه كان يعتقد أن الإنسان في ميزته الأساسية كان غير مُحدّد، وبالتالي كان حراً في خلق طبيعته الخاصة به⁽²¹⁾.

وهكذا فطبيعة الرغبة الإنسانية وفق هيغل ليست مُعطاة مرة واحدة، بل هي تتغير مع الفترات التاريخية والثقافات⁽²²⁾. فلنورد مثلاً على ذلك، إن الساكن حالياً في أميركا أو فرنسا أو اليابان يصرف أكبر قسم من طاقته في الحصول على أشياء (نوع معين من السيارات أو أحذية للرياضة، أو ثوب عصري) أو على وضع اجتماعي (كالجيرة الحسنة والمدرسة الجيدة أو العمل الجيد). إن معظم موضوعات الرغبة هذه، لم تكن حتى موجودة ولا يمكنها إذاً أن تكون موضوعات للرغبة بالنسبة للعصور السابقة، كما لا يمكن أن يرغبها أيضاً الساكن الحالي في العالم الثالث الذي يقضي كل وقته في البحث عن الضرورات الأساسية كالمأوى والغذاء. إن التزعة الاستهلاكية وعلوم التسويق المرتبطة بها تتعلق بالرغبات التي خلقها الإنسان حُرْفياً والتي ستفتح الطريق أمام رغبات أخرى في المستقبل⁽²³⁾. فإن رغباتنا الحالية مشروطة بوسطنا الاجتماعي الذي ينجم بدوره عن مجمل ماضينا التاريخي، والموضوعات الخاصة بالرغبة لا تشكل إلا أحد أوجه «الطبيعة الإنسانية» التي تغيرت مع الزمن. وقد تطورت أيضاً أهمية الرغبة بالذات بعلاقتها مع عناصر أخرى تابعة لطبع الإنسان. فالتاريخ الشامل عند هيغل يأخذ في الحسبان ليس فقط تقدم المعارف والمؤسسات، بل أيضاً الطبيعة المتغيرة للإنسان ذاته. لأن طبيعة الإنسان ليست في امتلاك طبيعة معينة ولا في أن يكون شيئاً ما، بل في أن تصبح هذه الطبيعة غير ما كانت عليه من قبل.

ولكن هيجل يختلف عن فونتينيل وعن المؤرخين الأكثر جذرية الذين أتوا بعده: فهو لم يكن يعتقد أن هذه السيرة التاريخية سوف تستمر إلى ما لا نهاية؛ فهي ستصل إلى نهايتها مع تحقيق المجتمعات الحرة في العالم الواقعي. وبعبارة أخرى يجب أن يكون هناك بالنسبة له نهاية للتاريخ. هذا لا يعني أنه سيكون هناك نهاية للأحداث من الولادات والوفيات في التفاعلات الاجتماعية المتعلقة بوجود الإنسانية، أو أنه سيكون هناك حدٌ نهائي للمعرفة الواقعية للعالم. ولكن هيجل قد حدد التاريخ كتقدم مضطرد للإنسان نحو أرفع مستويات العقلانية والحرية، وهذه السيرة لها حدٌ نهائي منطقي يتجلى في تحقيق استقلال الوعي المطلق. وكان يعتقد أن هذا الوعي يتجسد في الدولة الليبرالية الحديثة التي ظهرت في أوروبا إثر الثورة الفرنسية وفي أميركا إثر استقلال الولايات المتحدة. عندما أعلن هيجل أن التاريخ قد انتهى بعد معركة إينا (Iéna) عام 1806. فهو لم يكن يدعي بالطبع أن الدولة الليبرالية قد انتصرت في العالم أجمع: فانتصارها لم يكن حتى مؤكداً في المقاطعة الألمانية الصغيرة حيث كان يعيش. فهو كان يقول ببساطة إن مبادئ الحرية والمساواة التي تميز الدولة الليبرالية الحديثة قد اكتشفت وأنجزت في البلدان الأكثر تقدماً، وأنه ليس هناك من مبادئ أو أشكال للتنظيم الاجتماعي والسياسي سديلة تعتبر أعلى من مبادئ الليبرالية. وبعبارة أخرى، كانت المجتمعات الليبرالية متحررة من «التناقضات» التي تتميز بها الأشكال القديمة من التنظيم الاجتماعي وهذا ما ينبغي أن يؤدي إذاً إلى نهاية الديالكتية التاريخية.

منذ صياغة هذا المذهب والمفكرون مترددون في القبول جدياً بمكرة أن يتهي التاريخ مع ظهور الدولة الليبرالية الحديثة. وعلى الفور تقريباً هوجم هيجل من قبل الكاتب الآخر الكبير للتاريخ الشامل في القرن التاسع عشر، وهو كارل ماركس. في الواقع، لم تكن وعين حقاً لذيتنا الفكري تجاه هيجل، وذلك لأن إرثه قد انتقل إلينا بشكل أساسي عبر ماركس الذي استعمل أجزاء واسعة من النظام الهيجلي لحاجاته الخاصة - والباقي قام بانتقاده بعنف شديد. تلقى ماركس من هيجل مفهوم التاريخية الأساسية للقضايا الإنسانية، والمفهوم القائل إن مجتمع الناس قد تطور مع مرّ العصور منذ البنى الاجتماعية البدائية وحتى التجمعات الأكثر تعقيداً والعالية التطور. وقد أخذ عنه أيضاً الفكرة القائلة إن السيرة التاريخية هي في أساسها ديالكتيكية، أي أن الأشكال الأولى للتنظيم الاجتماعي والسياسي كانت تحوي «تناقضات» داخلية تأكدت مع الزمن وأدت إلى تدهورها واستبدالها بتنظيم أكثر تطوراً. وكان ماركس أيضاً يشاطر هيجل اعتقاده بإمكانية انتهاء التاريخ: وهو قد توقع بالفعل شكلاً نهائياً للمجتمع المتحرر من التناقضات الذي بتحقيقه قد ينهي السيرة التاريخية.

والمسألة التي كان ماركس يختلف حولها مع هيجل هي بالضبط نوع المجتمع الذي من المفروض أن ينبجس عند نهاية التاريخ. فماركس يعتقد أن الدولة الليبرالية قد فشلت في حل تناقض أساسي، هو تناقض الصراع الطبقي - الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا. وهكذا فقد قلب تاريخانية هيجل ضده، مبرهننا أن الدولة الليبرالية لا تمثل شمولية الحرية، بل فقط انتصار الحرية لطبقة معينة: هي البرجوازية. كان هيجل يعتقد أن الانسلاخ (انقسام الإنسان ضد ذاته

وبالتالي فقدان السيطرة على مصيره الخاص به) قد جرى حله بشكل متطابق ونهاية التاريخ من خلال الاعتراف الفلسفي بإمكانية الحرية في الدولة الليبرالية. أما ماركس فقد لاحظ بالمقابل أن الإنسان يبقى مُستلباً من ذاته في المجتمعات الليبرالية لأن الرأسمال - وهو إبداع إنساني - قد أصبح سيد الإنسان ومسيطرًا عليه⁽²⁴⁾. وبيروقراطية الدولة الليبرالية التي كان هيغل يدعوها «الطبقة الشمولية» لأنها تجسد بالنسبة له مصالح الشعب بجملة، لا تمثل بالنسبة لماركس إلا مصالح خاصة في إطار المجتمع المدني وهي مصالح الرأسماليين الذين يسيطرون عليها. فهیغل الفيلسوف لم يتوصل إلى «الاستقلال المطلق للعوي»، وهو ذاته لم يكن إلا نتاجاً لعصره ومذاهباً للبرجوازية. والنهية الماركسية للتاريخ لن تأتي إلا مع انتصار «الطبقة الشمولية» الحقيقية، أي البروليتاريا، وما يلي ذلك من تحقيق الطوباوية الشيوعية إجمالاً التي قد نضع حداً نهائياً لصراع الطبقات⁽²⁵⁾.

إن النقد الماركسي للهيغلية وللمجتمع الليبرالي أصبح مألوفاً لدينا بحيث لا حاجة بنا لتكراره. ولكن الفشل الذريع للماركسية اليوم كركيزة للمجتمعات في العالم الواقعي - الذي أصبح أمراً مؤكداً تماماً بعد مرور مئة وأربعين عاماً على بيان الحزب الشيوعي - يطرح مسألة معرفة ما إذا كان التاريخ الشامل بحسب هيغل هو في النهاية أحد الحلول الأكثر تنبؤاً. لقد ذُكرت هذه الإمكانية في أواسط القرن من قبل الكسندر كوجيف (Kojève) الفيلسوف الفرنسي - الروسي الذي أجرى سلسلة من الحلقات الدراسية المهمة جداً في المدرسة التطبيقية للدروس العالية في باريس (Ecole Pratique des Hautes études) خلال الثلاثينات⁽²⁶⁾. فإذا كان ماركس أهم مفسر لهیغل في القرن التاسع عشر، فإن كوجيف هو التأكيد أفضل مفسر له في القرن العشرين، فكوجيف مثل ماركس لم يكن يشعر فقط بأنه معني بتفسير فكر هيغل، بل بالعكس كان يستخدمه بشكل خلاق لإعطاء تفسيره الخاص للمحدثات. وريمون آرون يعطينا لمحة عن براعة كوجيف وأصالته:

«كان كوجيف يسحر مستمعيه من كبار المثقفين المبالين للشك والتشكيك. لماذا؟ لأن الفضل يعود في ذلك إلى موهبته ومهارته [...] ففته كخطيب يرتبط بشكل وثيق بموضوعه وشخصيته فاللوضوع كان في الوقت نفسه التاريخ والفينومولوجيا (هيغل). هذه الأخيرة توضح التاريخ، كل شيء يكتسب دلالة معينة. حتى هؤلاء الذين كانوا لا يتقنون بعناية التاريخ، والذين يرتابون بوجود اصطلاح خلف الموهبة، لم يكونوا يقاومون الساحر؛ فالمعقولة التي يضيفها على الزمن والأحداث هي الدليل على ذلك»⁽²⁷⁾.

يلدور تعليم كوجيف حول الفرضية الأولية التي جعلت هيغل على حق بشكل أساسي، وهي: أن تاريخ العالم، رغم كل تقلبات السنوات اللاحقة، قد انتهى فعلاً عام 1806. فمن الصعب أن نتقصى، عبر مختلف أفتنة السخرية في أعمال كوجيف، نيته الحقيقية، ولكن خلف هذا الاستنتاج المفارق ظاهرياً تختفي الفكرة القائلة إن مبادئ الحرية والمساواة المنشقة من الثورة الفرنسية، والمتجسدة في ما يسميه كوجيف «الدولة الشمولية والمنسجمة» الحديثة، تمثل الحذ الأقصى للتطور الايديولوجي الذي يستحيل بعده إجراء أي تطور. فقد كان كوجيف يعلم بالطبع أن حروباً دامية عديدة وثورات كثيرة قد وقعت بعد العام 1806، إلا أنه كان يعتبرها

أساساً نوعاً من «استساع الأقاليم»⁽²⁸⁾. وبعبارة أخرى، لا تعتبر الشيوعية مرحلة أعلى من الديمقراطية الليبرالية، فهي جزء من المرحلة التاريخية نفسها التي قد تنتهي إلى تعميم نشر الحرية والمساواة على كل مناطق العالم. بالرغم من أن الثورتين البلشفية والصينية تبدوان للوهلة الأولى أنهما حدثان هائلان، فإن نتيجتهما الوحيدة المهمة يجب أن تكون نشر مبادئ الحرية والمساواة المعترف بها، على شعوب كانت في السابق متأخرة ومقهورة، وإجبار بلدان العالم المتقدم التي تعيش وفق هذه المبادئ على إنجازها بشكل أكثر كمالاً أيضاً.

بإمكاننا أن نكون فكرة عن براعة كوجيف الفكرية وعن فرادته من خلال المقطع التالي:

«إنني بملاحظتي لما يجري من حولي وبمفكري بما جرى في العالم منذ معركة إيتنا، فهمت أن هيفل كان على حق في أن يرى فيها بحد ذاتها نهاية للتاريخ. في هذه المعركة ومن خلالها، بلغت الإنسانية بشكل افتراسي الحد والهدف - أي النهاية - من التطور التاريخي للإنسان. والذي جرى بعد ذلك لم يكن إلا امتداداً في المكان للقوة الثورية الشاملة التي جسدها في فرنسا روبيسير - نابليون. فمن الزاوية التاريخية الحقيقية لم يكن من تأثير التحرير العالمي وما ارتبط بها من ثورات صغيرة أو كبيرة، إلا دفع المحاصرات المتأخرة للضواحي المحيطة نحو اعتناء المواقع التاريخية الأوروبية (الحقيقية أو المفترضة) الأكثر تقدماً. إذا كان كل من تحول روسيا إلى النظام السوفياتي وأوروبا إلى النظام الشيوعي هو أهم، وفي الوقت نفسه غير واقعة دمروطة ألمانيا الامبراطورية (بواسطة الهنرية) أو نيل التوغو لاستقلالها، وحتى حصول شعب البابو على تقرير المصير، فذلك لأن التحقيق الراهني الصيني - السوفياتي للثورة البروسية بجزء أوروبا ما بعد المرحلة النابوليونية على الإسراع في عو الآثار اللاتاريخية العديدة من ماضيها ما قبل الثوري»⁽²⁹⁾

إن التجسيد الأكمل لمبادئ الثورة الفرنسية مُتحقق بحسب كوجيف في بلدان أوروبا الغربية، التي وصلت بعد الحرب إلى درجة عالية من الثروة المادية والاستقرار السياسي⁽³⁰⁾. فهذه المجتمعات لم تعد تشهد تناقضات أساسية: إنها مكتفية بذاتها ومُشبعة لحاجاتها، ولم تعد لديها أهداف سياسية كبرى تريد تحقيقها بالصراع الحاد، وهي بإمكانها أن تشغل بنشاطها الاقتصادي فحسب. حتى كوجيف ذاته تخلى عن التدريس في الجزء الأخير من حياته ليعمل كبيروقراطي في المجموعة الأوروبية. فنهاية التاريخ كما كان يعتقد تعني ليس فقط نهاية الصراعات الكبرى والأزمات السياسية الكبرى، وإنما أيضاً نهاية الفلسفة؛ وهكذا كانت المجموعة الأوروبية تجسداً مؤسستياً ملامحاً تماماً «لنهاية التاريخ».

إن التواريخ الشاملة التي تمثلت بالأعمال الرائعة لهيفل وماركس قد تلتها تواريخ أخرى أقل روعة. لقد شهد النصف الثاني للقرن التاسع عشر ظهور عدد لا بأس به من النظريات المتفائلة نسبياً حول التطور الاجتماعي التدريجي مثل نظريات الفيلسوف الوضعي أوغست كونت والدارويني الاجتماعي هربرت سبنسر. فهذا الأخير كان يرى التطور الاجتماعي كجزء من عملية أوسع من التطور البيولوجي وهي تخضع إلى أنواع القوانين نفسها التي تخضع لها قوانين بقاء الأقوى.

عرف القرن العشرين كذلك محاولات عديدة للتاريخ الشمولي - إلا أنها ذات طابع أكثر تشاؤماً بشكل حاسم - وهي تضم كتاب انحطاط الغرب لأوسوالد شينغلر، ودراسة التاريخ

لأرنولد توينبي، وهذا الأخير يستوحي من الكتاب السابق⁽³¹⁾. يقسم شبنغلر وتوينبي التاريخ وفق تواريخ مختلف الشعوب (وهي تدعى «ثقافات» بالنسبة للأول، و«مجتمعات» بالنسبة للثاني)، حيث يظهر كل شعب وكأنه خاضع لبعض قوانين النمو والانحطاط المتماثلة. وهما بذلك يقطعان صلتها بالتقليد الذي دشنته المؤرخون المسيحيون وبلغ القمة مع هيجل وماركس، هذا التقليد الذي يعتبر تاريخ الإنسانية يسير خطياً، أحادياً وموجهاً بانتظام نحو التقدم. فشبنغلر وتوينبي يعودان بمعنى معين إلى الدورات التاريخية للشعوب وفق تقليد التاريخ الشدويني عند اليونان والرومان. وبالرغم من أن أعمال هذين المؤرخين قد قرئت بشكل واسع ونالت التقدير اللازم في وقتها، إلا أنها تعاني من الخطأ «العضواني» نفسه. لأنها تنطلق من تماثل قابل للنقاش بين ثقافة معينة أو مجتمع معين والجسم البيولوجي. لقد بقي شبنغلر شعبياً بسبب تشاؤمه، ويبدو أنه قد أثر ببعض رجال الدولة أمثال هنري كيسنجر، ولكن لا شبنغلر ولا توينبي لم يبلغا درجة الجدية التي بلغها أسلافهما الألمان.

و«التاريخ الشمولي» الأخير الذي كتب في عصرنا لم يكن عمل فرد معزول، بل بالأحرى نتيجة جهد جماعي لمجموعة من علماء الاجتماع - معظمهم أميركيون - الذين كتبوا بعد الحرب العالمية الثانية؛ وقد عُرف مجمل ما كتبوه باسم «نظرية التحديث»⁽³²⁾. وكان كارل ماركس قد كتب في مقدمة الطبعة الانكليزية لكتاب رأس المال أن «البلد الأكثر تطوراً صناعياً يُبرز للأقل تطوراً صورة مستقبله». لكن شكّل ذلك، عن وعي أو لاوعي، نقطة انطلاق «نظرية التحديث». فهذه النظرية التي تستوحي بقوة أعمال ماركس وعلمي الاجتماع فيبر ودوركايم، تنص على أن التطور الصناعي يتبع ترسيمة متماثلة من النمو يجب أن تنتج على أمد قصير بعض البنى الاجتماعية والسياسية المتماثلة في أصقاع وثقافات مختلفة⁽³³⁾. إذا درسنا بلاداً مثل انكلترا أو الولايات المتحدة، التي كانت تعدّ من بين البلدان الأولى المتقدمة صناعياً والمتحوّلة ديمقراطياً، فإننا نستطيع أن نكتشف مخططاً شمولياً لا بدّ أن تنتهي جميع البلدان إلى اتباعه⁽³⁴⁾. بينما كان ماكس فيبر يعتمد نظرة بأس متشائمة تجاه عقلنة وعلمنة «التقدم» التاريخي للبشرية المترايدتين، فإن نظرية التحديث أعطت لأفكاره طابعاً تفاؤلياً مقصوداً - قد نقول إنه - أميركي نموذجي، حتى ولو كان هناك خلافات بين أصحاب هذه النظرية (هل يجب أن يكون التطور خطياً وحيد الاتجاه؟ وهل هناك طرق بديلة عن الحداثة؟) فإن لا أحداً منهم يشك أن التاريخ ليس موجهاً وأن الديمقراطية الليبرالية للأمم الصناعية المتقدمة لا تقوم في نهاية الطريق. لقد عمل هؤلاء الرؤاد في الخمسينيات والستينيات بحماس كبير، على تكريس علمهم الاجتماعي الجديد لمساعدة بلدان العالم الثالث، التي أصبحت مستقلة مؤخراً، حتى تتمكن من أن تتطور اقتصادياً وسياسياً⁽³⁵⁾.

لقد انتهت نظرية التحديث في لوقوع ضحية همة التمرکز الاثني، أي رفع تجربة أوروبا الغربية والولايات المتحدة إلى مستوى الحقيقة، دون أن تعترف بـ «الحدود الذاتية لثقافتها»⁽³⁶⁾. فبحسب اتهامات بعض النقاد «إن الهيمنة السياسية والثقافية للغرب شجعت مفهوم المركزية الاثنية (العنصرية) الذي يُعتبر نموذج التطور السياسي لهذا الغرب هو وحده النموذج

الصالح»⁽³⁷⁾. فهذا «النقد يذهب إلى أبعد من الاعتراف البسيط بوجود طرق أخرى نحو الحدأة غير الطرق التي اتبعتها بلدان مثل انكلترا والولايات المتحدة. وهو يشكك أيضاً بمفهوم الحدأة بالذات مسائلاً بشكل خاص فيما إذا كانت جميع الأمم ترغب حقاً باعتماد المبادئ الديمقراطية الليبرالية للعرب وفيما إذا لم يكن هناك نقاط انطلاق ثقافية أخرى هي أيضاً مقبولة»⁽³⁸⁾.

إن تهمة المركزية الاثنية أجهزت نهائياً على نظرية التحديث، فعلماء الاجتماع الذين صاغوا هذه النظرية كانوا يتبنون الأفكار السسية لمتقدميهم: ولم يكونوا يملكون بالفعل أي سبب علمي أو حتى تجريبي يستطيعون باسمه أن يدافعوا عن قيم الديمقراطية الليبرالية، وكان يمكنهم أن يردوا أن ليس لهم في أعماقهم أية نوايا مركزية إثنية⁽³⁹⁾.

إننا بالتأكيد نستطيع القول أن التشاؤم الكبير الذي أثاره القرن العشرون أفقد الثقة بمعظم هذه التواريخ الشمولية. واستخدام المفهوم الماركسي «للتاريخ» من أجل تبرير الإرهاب في الاتحاد السوفياتي والصين والبلدان الشيوعية الأخرى أعطى لهذه الكلمة معنى مشؤوماً بشكل خاص في نظر الكثيرين. إن فكرة التاريخ الموجه، ذي الدلالة، التقدمي، أو حتى القابل للفهم، هي اليوم بعيدة جداً عن التيارات الفكرية لعصرنا. والكلام عن تباين العالم كما كان يفعل هيجل يعني الاجتذاب الأكيد للسخرية، يعني الترفع الساخر الذي يديه المثقفون، الذين يعتقدون أنهم يدركون أكثر من غيرهم العالم بمجمل تعقيده الدرامي. ليس صدفة أن يكون كتاب التاريخ الشمولي الوحيدون الذين احتفظوا بدرجة معينة من النجاح الشعبي، هم الذين، أمثال شبنغلر وتوينبي، وصفوا انحطاط وتقهقر القيم والمؤسسات الغربية.

ومع ذلك، مهما كان تشاؤمنا مفهوماً، فإن موجة تجريبية، من أحداث النصف الثاني لهذا القرن تناقضه. علينا أن نسأل إذا كان هذا التشاؤم قد أصبح وضعاً معيناً جرى اعتياده بخفة شأن تفاؤل القرن التاسع عشر؛ فالتفاؤل الساذج الذي يصاب بخيبات الأمل يبدو سخيلاً، بينما المتشائم الذي يخطئ في توقعاته يحتفظ رغم كل شيء بهالة من العمق والجدية. إن ظهور القوى الديمقراطية في أجزاء من العالم حيث لا يُنتظر ظهورها، وعدم استقرار الأشكال التسلطية للحكم والغياب الكامل للبدائل النظرية المتأسكة للديمقراطية الليبرالية، كلها تدفعنا إلى إعادة طرح السؤال القديم: هل هناك تاريخ شمولي للإنسان من زاوية أكثر «كونية» مما كان ذلك ممكناً أيام كانط؟

- 6 -

أوالية الرغبة

لنعد الآن إلى نقطة الانطلاق ولناخذ بالاعتبار المشكلة دون الاستعانة بسلطة النظريات القديمة للتاريخ: هل التاريخ موجه؟ هل هناك أسباب تدعو للاعتقاد بتطور مستقبلي شمولي باتجاه الديمقراطية الليبرالية؟

إن السؤال الأول حول اتجاه التاريخ هو سؤال مباشر وأسهل للمعالجة. لناخذ الآن في البداية مسألة الاتجاه ولنترك جانباً السؤال حول ما إذا كان هذا الاتجاه يفترض تقدماً بالمعنى الأخلاقي أو بمعنى السعادة الإنسانية. هل تتطور كل المجتمعات - أو معظمها - باتجاه واحدٍ، أم أن تاريخها يتبع مساراً دورياً أو صدفيّاً فقط⁽¹⁾؟. إذا كانت الفرضية الثانية صحيحة، فمن الممكن أن تكرر الإنسانية أية ممارسة اجتماعية أو سياسية من الماضي: فالعبودية يمكن أن تعود، ويمكن لبعض الأوروبيين أن يُنصّبوا أمراء وأباطرة، والنساء الأمريكيات يمكنهن حتى أن يفقدن حقوقهن السياسية بالتصويت. أما التاريخ الموجه فهو على العكس من ذلك يفترض ألا يتكرر أي شكل اجتماعي، بعدما جري تجاوزه، من قبل المجتمع نفسه، حتى ولو كان بإمكان مجتمعات أخرى مختلفة، وفي درجات متباينة من التطور تكرر ترسيمة التطور عينا.

إذا لم يكن التاريخ قابلاً لتكرار نفسه، فيجب أن توجد أوالية واحدة وثابتة أو مجموعة من الأسباب الأولية التاريخية، تؤمن التطور باتجاه وحيد وتحافظ أحياناً على ذاكرة العصور السابقة في الحاضر. إن النظريات الدورية أو الصدفية للتاريخ لا تستبعد إمكانية التغير الاجتماعي والانتظام المحدود في التطور، ولكنها لا تتطلب مصدراً وحيداً للسببية التاريخية. ويجب أن تحوي أيضاً عملية انحلال يجري بواسطتها نحو أي وعي للإنجازات السابقة كلياً، لأنه بدون إمكانية النسيان التاريخي الشامل فإن كل دورة متتالية تبنى، حتى بشكل جزئي، على تجارب الدورات السابقة.

وفي محاولة أولى لفهم الأوالية التي تعطي للتاريخ توجّهه، فلنمش على خطى فونتينيل وبايكون ولنسلّم بالمعرفة كمفتاح لاتجاه التاريخ - خاصة معرفة العالم الطبيعي الذي يمكننا بلوغه

بالعلم. وفي الواقع إذا استعرضنا مجمل الاكتشافات الإنسانية، فإن الاكتشاف الوحيد بينها، وهو ما يجري الإجماع حوله دون التباس، الذي له طابع تراكمي وموجه هو علم الفيزياء الحديث. إننا لا نستطيع أن نقول الشيء عينه عن نشاطات أخرى مثل الرسم والشعر والموسيقى أو فن العمارة: ليس مؤكداً أن يكون روشنبرغ (Rauschenberg) رسماً أفضل من ميكال انجل، أو أن يكون شونبرغ (Schonberg) أهم من ماخ لمجرد أسباب تعاقبية؛ فكنيسة نوتردام في رانس وسكشير أو الباريتيون يمثل كل منها شكلاً من الكمال ومن السخف الادعاء «بالتقدم» إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه. أما علم الفيزياء من جهته فبقي على ذاته: إن بعض «وقائع» الطبيعة التي بقيت خافية على العقول النيرة في الأجيال السابقة، أصبحت اليوم في متناول طالب من السنة الأولى الجامعية لمجرد كونه ولّد متأخراً. فالفهم العلمي للطبيعة ليس دورياً ولا صدقياً؛ لأن الإنسانية لا تعود دورياً إلى حالة الجهل البدائية ذاتها، ونتائج علم الفيزياء الحديث لا تخضع لنزوات الإنسان وحدها. فالكائنات الإنسانية حرة في أن تعمل في بعض فروع العلم بدلاً من الفروع الأخرى، وهي تستطيع بالتأكيد تطبيق نتائج هذا البحث كما يحلو لها، ولكن ليس بإمكان المستبدن ولا البرلمانات رفض قوانين الطبيعة مهما كانت رغبتهم بذلك⁽²⁾.

لقد تراكت المعرفة العلمية خلال زمن طويل جداً وكان لها تأثير ثابت على تكوين الطابع الأساسي للمجتمعات الإنسانية، وحتى وإن لم نتيقن ذلك دائماً. وهكذا، فالثقافات التي كانت تملك معدن الحديد والزراعة كانت مختلفة جداً عن تلك التي لا تعرف إلا أدوات المعدن القلوي (ليتيوم) واقتصاد الصيد والمطاف. ولكنه حدث تغير نوعي في العلاقة بين المعرفة العلمية والسرورة التاريخية مع تقدم علم الفيزياء الحديث، أي منذ اكتشاف الطريقة العلمية من قبل أشخاص مثل ديكارت، بايكون، وسبينوزا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فإمكانية السيطرة على الطبيعة، التي فتحها الفيزياء الحديثة، لم تكن سمة مشتركة بين جميع المجتمعات، ولكنها اكتشفت في لحظة تاريخية معينة من قبل بعض الأوروبيين. إلا أن الطريقة العلمية ما أن اكتشفت حتى أصبحت ملكاً مشتركاً شاملاً لكل إنسان مزود بعقل، وهي، في القوة بمتناول كل فرد وذلك دون الأخذ بالاعتبار الفوارق في الثقافة أو في القومية. لقد ولّد اكتشاف الطريقة العلمية تقسماً أساسياً وليس دورياً للأزمان التاريخية إلى حقبات «ما قبل» و«ما بعد». وعندما تمّ الاكتشاف قدّم التطور التدريجي والمتواصل للفيزياء الحديثة أوالية توجّه تفسر فعلاً أوجه التطور التاريخي التالي.

فالزاوية الأولى التي من خلالها يحدّد علم الفيزياء التغيرات التاريخية التي هي في الوقت نفسه موجهة وشاملة، هي زاوية المنافسات العسكرية. إذ أن شمولية العمل توفر قاعدة التوحيد الكلي للإنسانية، ويعود ذلك أولاً إلى الحضور الكلي للحروب والنزاعات في النظام الدولي. فعلم الفيزياء الحديث يمنح تفوقاً عسكرياً حاسماً للمجتمعات التي تستطيع تطوير وإنتاج واستخدام تكنولوجياها بالطريقة الأكثر فعالية؛ هذا التفوق النسبي الذي توفره التكنولوجيا يزداد طبيعياً مع تسارع التغيرات التكنولوجية⁽³⁾. فرماح شعب الزولو لم تستطع منافسة بنادق الانكليز بالرغم من الشجاعة التي يتمتع بها محاربوه فردياً؛ وامتلاك التكنولوجيا كان السبب الذي مكّن أوروبا من

غزو القسم الأكبر مما يشكّل حالياً العالم الثالث، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وانتشار هذا العلم نفسه انطلاقاً من أوروبا سمح للعالم الثالث باستعادة شيء من سيادته في القرن العشرين.

إن احتمال الحروب يولد دفْعاً كبيراً بهدف عقلنة المجتمعات ومن أجل خلق بُنى اجتماعية متباعدة بين الثقافات. فكل دولة تأمل في الحفاظ على استقلالها السياسي هي مضطرة لاعتماد تكنولوجيا أعضائها ومناقسيها. وأكثر من ذلك فالتهديد بالحرب يجبر الدول على إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية وفق توجهات مسيطرة في إنتاج التكنولوجيا واستخدامها. فعلى الدول مثلاً أن تتمتع بحجم معين لتتق في وجه جيرانها ومناقسيها، مما يخلق عوامل قوية تدفع للوحدة القومية، كما ينبغي عليها أن تكون قادرة على تعبئة مواردها على المستوى القومي، مما يتطلب بناء سلطة جدّ مركزية للدولة مروّدة بسلطة تحوّلها فرض الضرائب والأنظمة؛ وعلى هذه الدول أن تفكك الأشكال المختلفة من الروابط الإقليمية والدينية والعائلية التي من شأنها أن تعرقل الوحدة الوطنية؛ وعليها أن تزيد المستوى العام للتربية والإعداد من أجل إنتاج نخبة قادرة على تطبيق التكنولوجيا المتطورة التي تتطلبها؛ وينبغي على هذه الدول أيضاً أن تبقى على صلة متنبهة بالتطورات التي تحدث خارج حدودها؛ وعليها أخيراً، بعدما أدخل مبدأ تكوين الجيوش الجرارة خلال الحروب النابوليونية، أن تفتح الباب أمام اعتناق الطبقات الفقيرة في مجتمعاتها، إذا كانت تبغي إجراء تعبئة عامة فعّالة. كل هذه التطورات يمكن أن تحصل لأسباب أخرى (اقتصادية مثلاً)، لكن الحرب تولد الحاجة إلى التحديث الاجتماعي بشكل حاد خاصة وتشكل اختباراً لا يُبس فيه عن مدى نجاحها.

هناك أمثلة تاريخية عديدة عن «التحديث الدفاعي» الذي أجبر البلدان على إصلاح نفسها تحت تأثير التهديد العسكري⁽⁴⁾. فالأنظمة الملكية المركزية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، من مثل نظامي لويس الثالث عشر في فرنسا أو فيليب الثاني في إسبانيا، حاولت تدعيم سلطتها على أراضيها بشكل أساسي من أجل تأمين المداخل الضرورية لحربها ضد جيرانها. فخلال القرن السابع عشر لم يعرف هذان النظامان الملكيان المذكوران إلا ثلاث سنوات من السلام الحقيقي طيلة مئة عام؛ والحاجات الاقتصادية الهائلة لإقامة الجيوش التي أضحت ضرورية، لعبت دوراً أساسياً في دفع الحكومات المركزية إلى هدم سلطة المؤسسات القطاعية والإقليمية، وخلق ما يمكن أن نشبه بالدولة «الحديثة»⁽⁵⁾. وانطلاقة الاستبداد الملكي كان لها بدورها تأثيرٌ تمهيدى على المجتمع الفرنسي، إذ حدّ من الامتيازات الأرستوقراطية وفتح الطريق لبروز جماعات جديدة سوف تدعى للعب دور أساسي أثناء الثورة.

والإمبراطورية العثمانية واليابان عرفتا مساراً مشابهاً. فاجتياح الجيش الفرنسي بقيادة بوناپرت عام 1798 قلب المجتمع المصري وأدى إلى إصلاح جذري في الجيش المصري بقيادة الباشا العثماني محمد علي. هذا الجيش الجديد الذي أعد وقُرب بمساعدة الأوروبيين أصبح فعّالاً بحيث انتهى إلى منافسة السلطة المركزية العثمانية في منطقة كبرى من الشرق الأوسط وأجبر السلطان محمود الثالث على إجراء مجموعة من الإصلاحات الأساسية نقلها عن الأنظمة الملكية الأوروبية

في القرنين السابقين. لقد أنهى محمود الثالث النظام الاقطاعي القديم بإبادة الانكشارية (وهم حرس السلاطين الطغاة) عام 1826، وفتح عدداً من المدارس العلمانية وزاد سلطة البيروقراطية المركزية العثمانية بشكل واسع.

هذا التحديث لاقى أحياناً مقاومة: في اليابان ألقى الاحتصاصيين بالمدفعية تاكاشيا شوهان (Shuhan) في السجن خلال الأعوام 1850 لأنه أوصى باعتقاد التقنيات العسكرية الغربية. وبالطريقة نفسها، بعد أن تبين للأمراء اليابانيين (Daimyos) تفوق مدفعية البحرية التابعة للكومودور بيرى (Perry) اقتنعوا أن لا خيار لديهم إلا بفتح بلادهم، ووقع تحدي المنافسة الأجنبية. وتحت شعار «بلد غني وجيش قوي» استبدلت النخبة الحديدية الحاكمة في اليابان المدارس القديمة في المعابد بنظام تعليم إجباري تحت سلطة الدولة، وأنشأت جيشاً جراراً مكوناً من الفلاحين ليحلوا محل المحاربين القدماء (الساموراي)، وفرضت أخيراً ضريبة وطنية وأقامت البنوك والنظام المالي. فالتحول الشامل للمجتمع الياباني الذي أنجز خلال حكم المايجي (Meiji) والمركزية القوية للدولة اليابانية تحقق من جراء الإحساس الملح بأن على اليابان أن يتعلم استيعاب التكنولوجيا الغربية إذا كان لا يريد أن يخسر استقلاله الوطني بسبب الاستعمار الأوروبي، كما حدث ذلك في الصين⁽⁶⁾.

وفي حالات أخرى شكلت الهزيمة العسكرية المخجلة محركاً حاسماً لاعتماد إصلاحات اجتماعية عقلانية، فإصلاحات فون شتاين (Von Stein) وشارون هورست (Scharnhorst) وغنيزنو (Gneixenau) في بروميا قد سببها الاعتراف بحقيقة أن نابليون كان قادراً على سحق بلادهم بسهولة في إينا، بسبب الطامع المتأخر للدولة البروسية ولاستلهاها الكلي لمجتمعها. فالإصلاحات العسكرية - مثل التجنيد الإجباري بالقرعة - قد توافقت مع إدخال قانون نابليون إلى بروسيا، وهو حدث شكّل بالنسبة لهيغل وصول الحدادة إلى ألمانيا⁽⁷⁾. وروسيا تقدم مثلاً جيداً عن بلد تحدت عملية التحديث والإصلاح فيه بشكل أساسي خلال ثلاثة قرون ونصف بظموحاته وانتكاساته العسكرية⁽⁸⁾. فنجاح التحديث العسكري كان في أساس جهود بطرس الأكبر لتحويل روسيا إلى نظام ملكي على النمط الأوروبي؛ لقد بنيت مدينة سانت بطرسبرج أساساً كقاعدة بحرية عند مصب نهر النيفا. وقد أدت هزيمة روسيا في حرب القرم مباشرة إلى إصلاحات إسكندر الثاني، ومنها إلغاء القنانة؛ والهزيمة في الحرب الروسية - اليابانية فتحت الطريق أمام الإصلاحات الليبرالية التي قام بها ستوليبين (Stolypine) وأمام النمو الاقتصادي الذي طبع السنوات بين 1905 و1914⁽⁹⁾.

والمثل الراهن عن «التحديث الدفاعي» قد يكون المرحلة الأولى من بريسترويكا ميخائيل غورباتشوف. من الواضح تماماً، بحسب خطبه وخطب الرسميين السوفييات الآخرين، أن أحد الأسباب الأساسية التي دفعتهم إلى المباشرة بإصلاح أساسي للاقتصاد السوفياتي، هو إدراكهم أن الاتحاد السوفياتي الذي لا يعتمد الإصلاح لا بد أن يعاني من مشاكل خطيرة ليبقى اقتصادياً وعسكرياً قادراً على المنافسة في القرن الواحد والعشرين. وقد شكلت خاصة مبادرة الاستراتيجية الدفاعية (Strategic Defense Initiative) (S.D.I.) التي جاء بها الرئيس ريفان، تحدياً جدياً لأنها

كانت تهدد بجعل جيل كامل من الأسلحة النووية السوفياتية بالياً تماماً وتوجه التنافس بين القوى العظمى نحو مجالات مثل الإلكترونيات الدقيقة وغيرها من التجديدات التقنية، حيث الاتحاد السوفياتي متأخر فيها بصورة خطيرة. لقد فهم القادة السوفييات، ومن بينهم العديد من العسكريين، أن النظام الاقتصادي الفاسد الموروث من عهد بريجنيف لن يتمكن من التفوق في عالم تسيطر عليه المبادرة الاستراتيجية الدفاعية، وقبلوا التراجع إرادياً على أمد قصير لتأمين استمرارهم على أمد طويل⁽¹⁰⁾.

إن استمرار الحرب والتنافس العسكري بين الأمم يشكل لها بصورة متعارضة قوة توحيد كبرى. حتى وإن أدت الحرب إلى تدمير الدول، فهي تجبرها على القبول بالحضارة التقنية الحديثة وبالبنى الاجتماعية المرتبطة بها. إن الفيزياء الحديثة تفرض ذاتها على الإنسان شاء أم أبى: فمعظم الأمم لا تستطيع اختيار رفض العقلانية التكنولوجية للحدثة إن أرادت أن تحافظ على استقلالها الوطني. هذا برهان على حقيقة الملاحظة الكانطية التي بموجبها تنتج التغيرات التاريخية إذا جاز التعبير عن «عدم القابلية الاجتماعية لمجتمع» الإنسان: فالعدوانية بدلاً من التعاون هي التي تقود الإنسان أولاً إلى العيش في مجتمع، ومن ثم إلى تطوير إمكانيات هذه المجتمعات بشكل أكثر كمالاً.

إلا أنه من الممكن الانفلات من متطلبات العقلنة التكنولوجية لبعض الوقت، إذا كنا نعيش في منطقة معزولة أو منبوذة. فهناك بلادٌ يمكنها التعرف إلى بدائل عن السعادة. «فعلم» القرآن كان غير قادر على إنتاج الطائرات الحربية من طراز أف 4 ودبابات شيفتن المطلوبة للدفاع عن إيران الخميني ضد طموحات جيرانها مثل العراق، وإيران الإسلامية لم تستطع مهاجمة العقلانية الغربية - كلامياً - التي تنتج مثل هذه الأسلحة إلا لأنها تستطيع شراءها بفضل المداخل النفطية. فلأن رجال الدين يحكمون إيران يستطيعون التحكم بمورد ثمين يستخرج من الأرض، فذلك قد سمح لهم القيام ببعض المشاريع، مثل تصدير الثورة الإسلامية، لا تستطيع القيام بها بلدان أخرى أقل حظوة من قبل الطبيعة.

والفيزياء الحديثة قادرة أيضاً على إحداث التغيرات في مجرى التاريخ بفضل التغلب التدريجي على الطبيعة الذي تسمح به بهدف إشباع الرغبات الإنسانية: هذا الطريق الثاني للتطور يمكن أن ندعوه التطور الاقتصادي. فالصنيع ليس مجرد تطبيق مكثف للتكنولوجيا على عمليات الصناعة ومن أجل خلق آلات جديدة؛ إنه يساوي أيضاً تطبيق العقل الإنساني على مسائل التنظيم الاجتماعي وعلى التقسيم العقلاني للعمل. هذه الاستخدامات الموازية للعقل - في ابتكار آلات جديدة وفي تنظيم عملية الإنتاج - نجحت في تجاوز الأمال المجنونة لأوائل غمغري المنهج العلمي. فالدخل الفردي في أوروبا الغربية قد ضرب بأكثر من عشرة أضعاف بين أواسط القرن الثامن عشر واليوم، انطلاقاً من قاعدة كانت في ذلك الوقت أعلى من المستوى الحالي للعديد من بلدان العالم الثالث⁽¹²⁾. لقد أحدث النمو الاقتصادي بعض التحولات الاجتماعية المماثلة في كل المجتمعات، بقطع النظر عن بنيتها الاجتماعية السابقة.

إن علم الفيزياء الحديث يضبط اتجاه التطور الاقتصادي بإقامة أفق من إمكانيات الإنتاج

متغير باستمرار⁽¹³⁾. والاتجاه الذي فيه يتطور هذا الأفق التكنولوجي يرتبط بشكل وثيق بتطور التنظيم العقلاني المتزايد للعمل⁽¹⁴⁾. فالتحسينات التقنية لوسائل الاتصال والنقل مثلاً - كبناء الطرق وتطوير السفن والمراكب، واختراع سكك الحديد... إلخ - تجعل من الممكن توسيع حجم الأسواق، وهذا يسهل بدوره تحقيق توفير مهم بفضل عقلنة تنظيم العمل. فبعض المتوجات المتخصصة التي لم يكن لها أهمية عندما كان المصنع يبيع نتاجه إلى بعض القرى المحلية، أصبحت فجأة مهمة عندما أخذ يبيع إلى بلاد يكاملها وحتى إلى سوق عالمية أكثر اتساعاً⁽¹⁵⁾. إن الإنتاجية المتزايدة الناجمة عن هذه التغيرات توسع فيما بعد السوق الداخلية وتخلق طلبات جديدة بالنسبة لتقسيم أكبر للعمل.

إن متطلبات التنظيم العقلاني للعمل تفرض بعض التغيرات الثانية وعلى صعيد واسع في البنية الاجتماعية. والمجتمعات الصناعية يجب أن تكون مدنية بشكل أساسي لأننا في المدن فقط نجد وفرة في اليد العاملة المتخصصة الملائمة والضرورية لكل صناعة حديثة، ولأن المدن وحدها تملك البنى التحتية والخدمات المطلوبة لسير المؤسسات الكبرى عالية التخصص. وهكذا انهار نظام التمييز العنصري أخيراً في إفريقيا الجنوبية لأنه بقي على أمل الإبقاء على قوة العمل السوداء بشكل أو بآخر خارج المدينة على الدوام، فلقد كان ذلك شذوذاً اقتصادياً. فلكي يستطيع سوق العمل أن يشتغل بحرية يجب أن يصبح العمل متحركاً أكثر فأكثر. إذ إن العمل لا يستطيعون البقاء مرتبطين بشكل نهائي بمهنة معينة أو مجموعة معينة من العلاقات الاجتماعية، بل لا بد لهم أن يصبحوا أحراراً في تنقلاتهم، وقادرين على تعلم تقنيات وممارسات جديدة، وعلى بيع قوة عملهم لمن يدفع أكثر. هذه الشروط لها تأثير حاسم على الجماعات التقليدية كالعشائر والعائلات بالمعنى الواسع. وعلى الطوائف الدينية... إلخ، فهذه الطوائف يمكن أن تُعتبر من زوايا معينة، أكثر سعادة وإنسانية في حياتها. ولكن بما أنها غير منظمة وفق المبادئ العقلانية للفعالية الاقتصادية، فهي تراجعت في كل مكان أمام أشكال التنظيم الملائمة لتلك المبادئ.

هذه الأشكال التقليدية تستبدل إذا بأشكال بيروقراطية «حديثة» من التنظيم. فالعمال يُقبلون فيها على قاعدة إعدادهم وقدراتهم وليس على أساس ارتباطاتهم العائلية أو بالنسبة لمقامهم؛ وكفاءتهم تقاس وفق قواعد محددة وشاملة. إن البيروقراطيات الحديثة تحول التنظيم العقلاني للعمل إلى مؤسسات وذلك بتحديد الأهداف المعقدة وتوزيعها وفق بنية تراتبية من الأهداف الأكثر بساطة، التي يمكن للكثير منها أن يتحقق بنوع من الروتين. إن التنظيم البيروقراطي العقلاني مُهيأ كما يبدو للدخول إلى جميع أوجه المجتمع في البلد الصناعي. مها كان الشكل الذي يتخذه هذا التنظيم: أكان وكالة حكومية أم نقابية أم تنظيمياً مهنيًا، أم حزباً سياسياً، أم صحافة أم رابطة، أم جامعة أم منظمة مهنية. وبالمقارنة مع القرن التاسع عشر حيث كان أميركي واحد من بين أربعة أو خمسة هو سيد نفسه في العمل أي رب عمل نفسه مستقلاً عن أي تنظيم بيروقراطي، فهذه النسبة لم تعد اليوم سوى واحد من عشرة. هذه «الثورة غير المخطط لها» تكررت بشكل مماثل في جميع البلدان المصنعة أكانت رأسمالية أم اشتراكية، ورغم الفوارق في العمق الديني والثقافي للمجتمعات ما قبل الصناعية التي خرجت منها⁽¹⁶⁾.

لقد جرت البرهنة على أن التطور الصناعي لا يفترض بالضرورة بيروقراطيات تزايد أحجامها باستمرار، ولا تجمعات (كوميونات) صناعية عملاقة. فالبيروقراطيات الكبرى إذا تجاوزت نقطة معينة تصبح أقل فاعلية لأسباب يمكن تفسيرها اقتصادياً ويجب أن نفصل عليها عدداً أكبر من التنظيمات الصغيرة. وبعض الصناعات الحديثة، كالالكترونيات لا تحتاج إلى موقع في المدن الكبرى. ولكن لا بد لهذه الوحدات الصغيرة للإنتاج أن تستمر في الحفاظ على انتظامها وفق المبادئ العقلانية وهي تحتاج لهيكلة مجتمع مديني.

والتنظيم العقلاني للعمل يجب ألا يعتبر كظاهرة متميزة أساساً عن التجديد التكنولوجي؛ فهما بالفعل وجهان لعقلة الحياة الاقتصادية، الوجه الأول في مجال التنظيم الاجتماعي والثاني في مجال الإنتاج المُمكن. كان كارل ماركس يعتقد أن إنتاجية الرأسمالية الحديثة تركز بشكل رئيسي على مكنته الإنتاج، أي على تطبيق التكنولوجيا بدلاً من أن تركز على تقسيم العمل وهو كان يأمل أن يلغى هذا التقسيم في يوم من الأيام⁽¹⁷⁾. إذ كان ينبغي على التكنولوجيا أن تجعل إلغاء الفوارق بين المدينة والريف أمراً ممكناً، وكذلك إلغاء الفوارق بين القطب البترولي والصلص، بين المصري المضارب وعامل النفايات، وكان عليها أيضاً أن تخلق مجتمعاً نستطيع فيه أن «نصطاد الطيور في الصباح والأسماك بعد الظهر ونربي الحيوانات الداجنة في المساء ونلعب دور النقاد بعد المشاء»⁽¹⁸⁾. لا شيء مما جرى كنتيجة للأحداث الاقتصادية العالمية يبين أن هذه النظرة كانت مبررة: فالتنظيم العقلاني للعمل يبقى أساسياً بالنسبة لإنتاجية كل اقتصاد حديث حتى ولو جرى التخفيف من التأثيرات المهرقة للعمل المجزأ بواسطة التقدم التقني. فالمحاولات التي قامت بها الأنظمة الشيوعية لإلغاء تقسيم العمل ولوضع حد لعبودية التخصص قادت بشكل بسيط إلى طغيان أكثر وحشية من طغيان مخترقات مانشستر (Manchester) التي أداها ماركس⁽¹⁹⁾. لقد سعى ماوتسي تونغ إلى إلغاء الفوارق بين المدينة والريف، بين العمل الجسدي والعمل الفكري، في مناسبات عديدة، خاصة خلال «القفرة الكبرى إلى الأمام» في أواخر الخمسينات، وخلال «الثورة الثقافية» بعد عشر سنوات من ذلك. وأدت هاتان الحملتان إلى مأساة إنسانية لا يمكن تصورها، وقد تجاوزتها [بفظاعتها] فقط محاولة الخمير الحمر للمزج بين المدينة والأرياف بعد العام 1975، وذلك دون أن يدخل في الحسبان الكارثة الاقتصادية التي لم يسبق لها مثيل.

لم يكن تنظيم العمل والبيروقراطية جديدين أثناء الثورة الصناعية، فالجديد فيها كان عقلنتهما وفق مبادئ الفعالية الاقتصادية. إن الضرورة الملحة للعقلانية هي التي فرضت تمثيلية المجتمعات السائرة على طريق التصنيع مع التطور الاجتماعي. إن الناس في المجتمعات ما قبل الصناعية يركزون أن يكون لهم آلاف الأهداف؛ فباستطاعة الدين أو التقليد أن يقرر مثلاً أن حياة المحارب في النظام الأرستوقراطي هي أهم من حياة تاجر في المدينة، وبإمكان الكاهن أن يقرر «السعر العادل» العائد لهذا الشيء أو ذاك. ولكن المجتمع الذي يحيا بحسب هذه القواعد لا يدير موارده بفعالية ولا يتطور إذاً بالسرعة التي يتطور بها المجتمع الذي يعيش وفق القواعد العقلانية.

لكي نوضح قدرة تقسيم العمل على خلق الانسجام، فلنر تأثيراته على بعض الحالات

الملموسة من العلاقات الاجتماعية. عندما انتصر الجنرال فرانكو على القوى الجمهورية في حرب إسبانيا، كان هذا البلد زراعياً بشكل أساسي. والقاعدة الاجتماعية لليمين الإسباني كانت تركز على الوجهاء المحليين وعلى مالكي الأراضي، القادريين على تعبئة الجماهير الفلاحية على أساس تقاليد الولاء الشخصي؛ والمافيا، سواء كانت تعمل في بالرمو أو في نيوجرسي تدين بتناسكها إلى النوع نفسه من الروابط الشخصية والعائلية، وكذلك الأمر بالنسبة لأسياد الحرب الذين يستمرون بالسيطرة على السياسة الريفية في بلدان العالم الثالث، في السلفادور أو في الفلبين مثلاً. فتطور إسبانيا الاقتصادي في الخمسينات والستينات أدخل علاقات السوق الحديثة إلى الريف وأدى في الوقت نفسه إلى انقلاب اجتماعي غير متوقع هدم تلك العلاقات التقليدية من التبعية للزعيم⁽²²⁾. لقد تركت جماهير من الفلاحين الأرياف إلى المدن، فحرمت بذلك الوجهاء المحليين من أتباعهم المدينين لهم؛ وقد أصبح أرباب العمل أنفسهم منتجين زراعيين متطورين ومتوجهين نحو السوق الوطني وحتى الدولي؛ والفلاحون الذين بقوا على أراضيهم أصبحوا مستخدمين متعاقدين يبيعون قوة عملهم⁽²³⁾. ولو شاء أحد أن يكون خليفة لفرانكو اليوم فلن يكون له القاعدة الاجتماعية الكافية لإعداد جيشه. وكذلك يُفسر ضغط العقلنة الاقتصادية بالشكل نفسه سبب تواجد المافيا في جنوب إيطاليا المتخلف نسبياً بدلاً من تواجدها في الشمال الصناعي. إن علاقات التبعية والاستغلال القائمة على روابط غير اقتصادية تستمر بشكل طبيعي في المجتمعات الحديثة، ولكنها تعتبر غالباً غير قانونية ويجب أن تصان بشكل سري.

لقد حاولنا في هذا الفصل أن نطرح مشكلة توجيه التاريخ بطريقة ساذجة مقصودة، لأن العديد من بيننا نحن المتشائمين يرفض أن يكون للتاريخ اتجاه أو دلالة مهما كانا. لذلك اخترنا الفيزياء الحديثة «كإلوانية» محتملة لتشمل تغيرات التوجيه للتاريخ، لأنها النشاط الاجتماعي الوحيد المنتشر على نطاق واسع والمعترف به بشكل شمولي على أنه تراكمي، إذ أنه موجه. إن التطور التدريجي لعلم الفيزياء الحديث يمكن من فهم تفاصيل كثيرة خاصة بالتطور التاريخي، لماذا مثلاً تنقل الناس بواسطة الحصان والقطار قبل استخدام السيارة والطائرة، أو لماذا تسود المجتمعات الحالية أكثر تجمعاً في المدن من المجتمعات القديمة، أو لماذا حلت الأحزاب السياسية والنقابات والدولة - الأمة محل العشيرة أو القبيلة كمحور أساسي لولاء الجماعة في المجتمعات الصناعية.

ولكن إذا كانت الفيزياء الحديثة تستطيع تفسير بعض الظواهر مباشرة، فهناك ظواهر كثيرة أخرى - بدءاً بشكل الحكم المختار من قبل مجتمع معين - لا تستطيع تفسيرها إلا بصعوبة كبرى. فضلاً عن ذلك، حتى ولو اعتبرت «كضابط» محتمل لتغيرات اتجاه التاريخ، فإنه لا يمكن النظر إليها على أنها السبب الأهم لهذا التغير. لأننا إذاً ذاك سوف نتساءل: لماذا يكون السبب هو الفيزياء الحديثة؟ إن المنطق الداخلي للعلم يستطيع أن يفسر لماذا تتطور على النحو الذي تتطور فيه، ولكن العلم ذاته لا يقول لنا لماذا يطلبها الناس. فالعلم باعتباره ظاهرة اجتماعية لا يتطور فقط لأن الناس فضوليون لمعرفة الكون، بل لأن العلم يمكنهم من إشباع رغبتهم في الأمن وفي الاكتساب اللامحدود للمادية. فالشركات الحديثة لا تعنى بفروق البحث والتطوير حبا

بالمعرفة المجردة، وإنما لكسب المال. ورغبة النمو الاقتصادي تبدو أنها ميزة شمولية خاصة بجميع المجتمعات الراهنة تقريباً؛ ولكن إذا لم يكن الإنسان مجرد حيوان اقتصادي، ينبغي علينا التوقع أن يكون التفسير الذي أعطيناه تفسيراً ناقصاً؛ إنها مسألة سنعود إليها بعد قليل.

نحن لا نجري حتى الآن أي تقويم أخلاقي حول التوجيه التاريخي الذي يؤدي إليه علم الفيزياء الحديث. من المؤكد تقريباً أن تكون ظاهرة مثل قضية تقسيم العمل والتحول البيروقراطي المتزايد للحياة الحديثة، باللغة الغموض في تأثيراتها على السعادة الإنسانية، كما برهن على ذلك آدم سميث، ماركس، فييبر، دوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع، الذين اعتبروا هذه الظواهر كخصائص مركزية للحياة الحديثة. لسنا مجرّن الآن على التأكيد أن قدرة العلم الحديث على رفع الإنتاجية الاقتصادية تجعل الناس أكثر أخلاقية وأكثر سعادة أو ببساطة أننا كانوا عليه من قبل. فنحن نرغب في أن نبرهن مسبقاً، كنقطة انطلاق لتحليلاتنا، أن هناك أسباباً جديدة للاعتقاد أن التاريخ الذي يتحدد بتطور الفيزياء الحديثة إنما يتحرّك باتجاه واحد متماثل، وأننا سوف نعالج فيما بعد النتائج التي تنبع من هذه الخلاصة.

إذا كانت اكتشافات علم الفيزياء الحديث تحدد اتجاه التاريخ، فإن هناك سؤالاً يطرح نفسه بشكل طبيعي، وهو: هل من الممكن العودة عن اختراعه؟ هل يمكن للمنهج العلمي أن يتوقف عن السيطرة على حياتنا وهل من الممكن بالنسبة للمجتمعات الصناعية أن تعود إلى الدول ما قبل الحديثة وما قبل العلمية؟ وبالاختصار، هل اتجاه التاريخ قابل للارتداد؟

.7.

ليس البرابرة على أبوابنا

يتصور المخرج الأسترالي جورج ميلر في فيلمه مادماكس مصير حضارتنا الراهنة المرتكز على النفط بعد انهيار كبير إثر حرب ماحقة. لقد ضاع كل علم؛ وأصبح الناس أشبه بالمتوحشين الحديثين الذين يركبون العرصات المختلفة ويحاولون أن يسرقوا البزير من بعضهم إذ إن تقنية الإنتاج قد فقدت إلى الأبد.

إن احتمال التدمير الكارثي لحضارتنا التقنية الحديثة وعودة هذه الحضارة إلى البربرية، كان على الدوام موضوعاً للتخيلات العلمية، خاصة منذ نهاية الحرب، ومع اختراع الأسلحة النووية التي بدت أنها جعلت هذا الاحتمال ممكناً الحصول. ولكن البربرية التي قد تقع فيها الإنسانية، حسبما تشير هذه المؤلفات باستمرار، ليست مجرد انبعاث للأشكال القديمة من التنظيم الاجتماعي، وإنما هي خليط عجيب من الأشكال الاجتماعية القديمة والتكنولوجيا الحديثة، على صورة هؤلاء «الأمطورة» و«النبلاء» الغريين الذين نراهم يتقلون بين الأنظمة الشمسية في مركبات فضائية. إلا أنه إذا كانت افتراضاتنا حول العلاقات المتبادلة بين علم الفيزياء والتنظيم الاجتماعي الحديثين صحيحة، فإن مثل هذه المنتجات «الخليطة» لا حظ لها في الاستمرار طويلاً؛ إذ أنه بدون هدم أو رفض الطريقة العلمية ذاتها، قد ينتهي علم الفيزياء الحديث بالضرورة إلى إعادة إنتاج ذاته ويؤدي إلى إعادة خلق أوجه عديدة من العالم الاجتماعي الحالي الحديث والعقلي.

لنأخذ إذاً المسألة التالية: هل يمكن للإنسانية بمجملها أن تعكس اتجاه التاريخ برفض أو فقدان الطريقة العلمية؟ هذه المشكلة يمكن أن تنفّرع إلى قسمين: أولاً، هل يمكن للعلم الحديث أن يرفض من قبل المجتمعات القائمة بشكل مقصود؟ ثانياً، هل يمكن للكارثة العالمية أن تقضي إلى خسارة علم الفيزياء الحديث بشكل لاإرادي؟

إن الرفض المقصود للتكنولوجيا وللمجتمع العقلي قد جرى اقتراحه من قبل عدد معين من الجماعات المنظمة في العصور الحديثة، منذ الرومانسيين في أوائل القرن التاسع عشر حتى الأصوليين الإسلاميين الحاليين، مروراً بالحركة الهيبة. وحالياً فإن حركة المعارضة الأكثر تنظيماً

للحضارة التقنية تأتي من أوساط حماة البيئة (الأيكولوجيين). فالإيكولوجيا المعاصرة تحتوي تيارات وجماعات مختلفة، ولكن الأكثر جذرية منها هاجمت المشروع الحديث للسيطرة على الطبيعة بواسطة العلم. وقد فهم منها أن الإنسان قد يكون أكثر سعادة إذا لم يجر التلاعب بالطبيعة، ولكنه يعود إلى حالة أقرب إلى حالته الأصلية قبل العصر الصناعي.

جميع هذه النظريات المناهضة للتقنية تقريباً، لها أصل مشترك في فكر جان جاك روسو الفيلسوف الأول الحديث الذي شكك بصلاح «التقدم» التاريخي. لقد أدرك روسو قبل هيغل الطابع التاريخي بشكل أساسي للتجربة الإنسانية، وإلى أي حد تغيرت الطبيعة الإنسانية مع الزمن، ولكنه بخلاف هيغل كان يعتقد أن التغير التاريخي لم يؤدّ إلّا إلى جعل الناس تعساء في العمق. لذا، كمثل، قدرة الاقتصاديات الحديثة على إشباع حاجات الإنسانية. ويشير روسو في خطابه الثاني إلى أن الحاجات الطبيعية الحقيقية هي في الواقع قليلة جداً: فالإنسان يحتاج إلى مأوى ضد العناصر وإلى الغذاء ليأكل؛ حتى الأمن ليس بالضرورة مطلباً أساسياً، لأنه يفترض مسبقاً أن الناس الذين يعيشون بجوار أناس آخرين لا يمتلكون من أفكار أخرى إلّا تلك التي تبعث على مهاجمة جيرانه، والعكس بالعكس⁽¹⁾. كل الحاجات الأخرى ليست أساسية لسعادته، ولكنها تأتي من قدرة الإنسان على مقارنة نفسه بجيرانه وعلى الشعور بإحباط إذا لم يملك ما يملكون. وبعبارة أخرى، فالحاجات التي خلقتها النزعة الاستهلاكية الحديثة تأتي من غرور الإنسان، من «الاعتزاز بالذات» حسبما يقول روسو. فالمشكلة تأتي من كون هذه الرغبات الجديدة التي خلقها الإنسان نفسه خلال الأزمان التاريخية، هي مطاطة جداً ويستحيل إرضاؤها بشكل أساسي. فالاقتصاديات الحديثة، بالرغم من قدراتها الهائلة في الإبداع والفعالية، تخلق حاجة جديدة عند كل رغبة تشبعها. إن الناس تعساء ليس لأنهم يفشلون في إشباع مجموعة معينة من الرغبات، بل بسبب الهوة التي تتعمق وتتجدد باستمرار بين الرغبات الجديدة وإشباعها.

يعطي روسو مثلاً عن هذه الظاهرة حالة شخص صاحب هواية في الجمع. فهو تعيس بسبب وجود فجوات في مجموعته أكثر مما هو راضٍ من الأشياء التي يملكها. فنحن نلقي مثلاً أوضح وأكثر عصرية في الصناعة الاستهلاكية الالكترونية الحديثة. في العشرينات والثلاثينات كانت قمة التطلعات الاستهلاكية بالنسبة للعائلة هي امتلاك الراديو؛ وفي أميركا اليوم يندر الشباب الذين لا يملكون أكثر من راديو، كما تملكهم التعماسة إن لم يحصلوا على قارئ لاسطوانات قابل للحمل أو على «بيپر Beeper» بالإضافة إلى ذلك من المؤكد أن هذه الأشياء لا ترضيهم كفاية، إذ سريعاً ما يكون اليابانيون قد اخترعوا بعض الألعاب الالكترونية الجديدة التي يرغبون بالتأكد اقتناءها.

فما قد يجعل الإنسان سعيداً، بحسب روسو، هو التخلص من روتين التقنية الحديثة ومن دورة الرغبات التي يولدها إلى ما لانهاية، من أجل استعادة القليل من صحة الإنسان الطبيعي. لم يكن هذا الأخير يعيش في مجتمع، ويقارن نفسه بالنسبة للآخرين، ولم يكن يعيش في عالم مصطنع من الخوف والأمال والتوقعات التي يخلقها المجتمع، إلّا أنه كان سعيداً بإحساسه بوجوده

ويكونه إنسان الطبيعة في عالم طبيعي - لم يكن يحاول استخدام عقله للسيطرة على الطبيعة؛ لم يكن بحاجة لذلك، لأن الطبيعة كانت معطاءة بسخاء والعقل لم يكن «طبيعياً» بالنسبة له كفرد منعزل⁽²⁾.

إن تهجمات روسو ضد الإنسان المتمدين طرحت أولى علامات الاستفهام وأكثرها جذرية حول المشروع الشامل لغزو الطبيعة - ذلك المنظور الذي يتلخص باعتبار الأشجار والجبال كمواد أولية بدلاً من اعتبارها أماكن للراحة والتأمل. فانتقاده للإنسان الاقتصادي (L'homme économique)، الذي حاول بلورته جون لوك وآدم سميث، يبقى القاعدة لمعظم التهجمات الراهنة ضد النمو الاقتصادي غير المحدود ويشكل - عن غير وعي في الغالب - الركيزة الفكرية للايكولوجيا الأكثر معاصرة⁽³⁾. فمع التطور المتواصل للتصنيع وللانسان، وما رافقه من تدهور للبيئة الطبيعية الذي أصبح أكثر فأكثر أمراً ملموساً، شكلت انتقادات روسو إغراءً يتزايد باضطراد فأكثر. هل من الممكن أن نتصور ظهور حركة إيكولوجية جذرية تعمل على رفض مشروع الغزو الحديث للطبيعة بمجمله وكذلك رفض الحضارة التقنية التي تركز عليه، بالاستناد إلى أفكار روسو التي تجاوزها الزمن؟ فالجواب على هذا السؤال يبدو سلبياً لأسباب كثيرة ومتنوعة.

السبب الأول يرتبط بالآمال المعقودة على النمو الاقتصادي الراجح. إذا استطاع الأفراد والجماعات الصغيرة «العودة إلى الطبيعة» بالتخلي عن أعيالهم كمصرفين أو مساولين للعيش في البراري والخيام، فإن رفض التقنية على مستوى المجتمع كله قد يعني «وقف التصنيع» في البلدان الأوروبية والأميركية واليابانية لتحويل إلى بلدان من العالم الثالث سائرة نحو الفقر. قد يزول التلوث الجوي وتزول الفضلات السامة، ولكن ستزول أيضاً الطبقة الحديثة ووسائل الاتصال ورقابة الولادات، كما ستحد الحرية الجنسية. فبدلاً من تحرير الإنسان من دورة الرغبات المتجددة على الدوام، يريد الكثيرون - كما يبدو - العودة إلى وضعية الفلاح الفقير المرتبط بالأرض في دورة لا تنتهي من العمل المضني. كثيرة هذه البلدان بالطبع التي اكتفت بالزراعات الغذائية المتنوعة خلال أجيال، وكان مصير الكثيرين الذي يعيشون هذا الوضع هو السعادة؛ ولكن إمكانية أن يستطيعوا العودة إلى هذه الحالة بعد تذوقهم لاستهلاك المجتمع التقني المتقدم تبدو قليلة الاحتمال، وهناك احتمال أقل لأن يقتنعوا بالتخلي عن هذه التقنية للعودة إلى الحالة الأولى. بالإضافة إلى ذلك، إذا قررت بعض البلدان عدم التخلي عن الصناعة، فإن مواطني البلدان التي تخلت عنها سيجدون أمامهم شواهد للمقارنة يرجعون إليها لقياس وضعيتهم. فبعد الحرب العالمية الثانية، كان يمكن لقرار برمانيا في رفض النمو الاقتصادي الذي أرادته بقية بلدان العالم الثالث أن ينجح وتبقى برمانيا معزولة على الصعيد الدولي في عالم ما قبل الصناعي، ولكن كان من الصعب الحفاظ على هذا القرار في منطقة مليئة بالقوى الاقتصادية الناشطة مثل سنغافورة أو التايلاند.

وهناك بديل أقل لا واقعية يقوم على وقف بعض جوانب التكنولوجيا، وذلك بالعمل على وقف النمو التقني عند مستواه الراجح بالنسبة لمجمل المجتمع، أو على عدم السماح بالتجديدات التكنولوجية

إلا على أساس انتقائي جداً. فهذا التدبير قد يحافظ بشكل أفضل على مستوى الحياة الراهن لأمد قصير على الأقل، ولكن لا نرى لماذا ستستمر الحياة مرضية إذا بُنيت على مستوى تكنولوجي معين قد اختير بشكل اعتباطي. لقد نجحت جهود وقف التقدم التقني في مجموعات دينية صغيرة مثل الأميش (Amish) والميمونيت (Memnonites)، ولكنها قد تكون أكثر صعوبة للتحقق في مجتمع كبير وتراخي. والفوارق الاقتصادية والاجتماعية الموجودة حالياً في المجتمعات المتطورة هي أقل خطراً من الناحية السياسية إذا بقي النمو الاقتصادي قالب حلولي مهيا لكي يُقَسَّم؛ وهي قد تصبح بالتأكيد أكثر خطراً ومسيبة للانفجار إذا أصبحت الولايات المتحدة مثلاً مشابهة لألمانيا الشرقية، كما كانت قبل التوحيد، باقتصادها الراكد. وأكثر من ذلك، قد لا يكون تجميد التكنولوجيا عند مستواها الحالي المرتفع أصلاً، حلاً ملائماً للمشكلة الأيكولوجية المطروحة، وهو لا يسمح بالإجابة على السؤال لمعرفة ما إذا كان النظام الاقتصادي العالمي يستطيع تحمل فكرة أن يلحق به العالم الثالث. فإن انتقاء التجديدات يثير أيضاً مشاكل كثيرة: ما هي السلطة التي سوف تقرر بشأن التقنيات المقبولة؟ وأخيراً سيكون لتسييس التجديد آثاراً كابتة لا مفر منها على النمو الاقتصادي بمجمله.

يضاف إلى ذلك، أن الدفاع عن البيئة، بدلاً من أن يفرض القطع مع التكنولوجيا الحديثة والعالم الاقتصادي الذي تولده، يستطيع على المدى الطويل أن يطالب بهذا العالم كشرط مسبق. في الواقع، عدا الجناح فوندي (Fundi) في حركة «الخضر» في ألمانيا وغيره من المتطرفين، فإن التيار الرئيسي في الفكر الأيكولوجي يعترف أن الحل الأكثر واقعية لمشاكل البيئة يكمن فعلاً في خلق تكنولوجيا بديلة، أو تكنولوجيا خاصة لحماية العالم الذي يحيط بنا. فالبينة السليمة هي رفاهية مسموحة للذين يملكون الثروة والدينامية الاقتصادية؛ فإن أسوأ أعداء الطبيعة، إن كان من ناحية نشر الفضلات السامة أو قطع الغابات في الأدغال الاستوائية، هي حالياً البلدان المتخلفة التي لا يوفر لها فقرها النسبي حلولاً أخرى غير استغلال مواردها الطبيعية الذاتية، أو التي لا تملك النظام الاجتماعي الضروري لفرض القوانين حول احترام البيئة. بالرغم من اجتياح الأمطار ذات الحموضة فإن الشبال الشرقي للولايات المتحدة والعديد من مناطق أوروبا الشمالية - ومن بينها فرنسا بالدرجة الأولى - تملك اليوم غابات أكثر أهمية مما كانت عليه قبل قرن أو قرنين.

لكل هذه الأسباب، يبدو إذاً من غير الواقعي أن تختار حضارتنا إرادياً خيار روسو وترفض الدور الذي لعبته العلوم الفيزيائية الحديثة في الحياة الاقتصادية المعاصرة. ولكن يجب أن نعالج أيضاً الحالة القصوى حيث لا يكون الخيار إرادياً وإنما مسبباً بكارثة معينة - كالحرب النووية العالمية أو الكارثة الأيكولوجية الشاملة - تطل، رغم كل جهودنا، الأسس الفيزيائية لحياتنا المعاصرة. يبدو من الممكن هدم ثمار العلم الحديث، وقد أعطتنا التكنولوجيا الحديثة الوسائل للقيام بذلك في بضعة دقائق. ولكن هل من الممكن هدم الفيزياء الحديثة ذاتها. والتخلص من سيطرة المنهج العلمي على حياتنا وإعادة الإنسانية بمجملها إلى مستوى الحضارة ما قبل العلوم؟

لنتصور حرباً شاملة تستخدم فيها أسلحة الدمار الشامل. فمذ هيروشيا وصورة الحرب النووية تبرز لنا فوراً، ولكن قد نصل أيضاً إلى النتيجة نفسها من جراء عوامل كيميائية أو

بيولوجية ذات آثار مريعة. لفترض أن هذه الحرب لم تؤد إلى شتاء نووي أو إلى عملية طبيعية أخرى تجعل الأرض غير قابلة للسكن كلياً من قبل الإنسان: ماذا سيحدث؟ قد يُقضى على قسم كبير من السكان بالتأكيد وكذلك القسم الأكبر من قوة المتحاربين وثروتهم وكذلك قوة وثروة حلفائهم الرئيسيين، بالإضافة إلى نتائج مأساوية محتملة تصيب المحايدين المجاورين لهم. قد تتأق نتائج مهمة على البيئة، بحيث إن الكارثة العسكرية قد تليها كارثة إيكولوجية. ومن الممكن أن تحري تغيرات كبيرة في التشكيلة السياسية للعالم؛ قد ينتهي المتقاتلون كقوى عظمى، وبحري تقاسم واحتلال أراضيهم من قبل بلدان تكون قد نحتت في البقاء بعيدة عن النزاع، أو أن تلوث هذه الأراضي يجعلها غير قابلة للسكن لأي كان. فالحرب قد تورط جميع البلدان المتقدمة تكنولوجياً والقادرة على إنتاج أسلحة الدمار الشامل، فتحتاج مصانعها ومختبراتها وجامعاتها للإلغاء معرفة طرق صنع هذه الأسلحة الرهيبة. أما بقية بلدان العالم، فقد يؤدي الاشتراكية من الحرب ومن الحضارة التقنية التي جعلتها ممكنة، إلى أن يتخلل معظمها إرادياً عن تحسين الأسلحة وعن العلم الذي يساهم بذلك. فالباقون على قيد الحياة قد يقررون بشكل مباشر رفض سياسات الرعب التي تكون قد فشلت بشكل واضح في حماية الإنسانية من الحرب والدمار، وبما أنهم سيصبحون أكثر حكمة وأكثر اتزاناً سوف يمكنهم العمل على مراقبة التقنيات الجديدة بشكل أكثر دقة مما يجري حالياً في العالم. (والكارثة الأيكولوجية كذويان القشرة الجليدية مثلاً أو تدمير أميركا الشمالية وأوروبا بفعل سخونة الكرة الأرضية قد يؤدي إلى جهود مشابهة من أجل رقابة الاختراعات العلمية التي من شأنها أن تقود إلى الكارثة). والأهوال التي قد يسببها العلم قد تؤدي إلى تجديد الأديان المعارضة للحدائق وللتكنولوجيا، ويكون من نتائج ذلك إقامة حواجز أخلاقية وانفعالية ضد اختراع أية تقنية جديدة بإمكانها أن تحمل الموت.

ومع ذلك، حتى هذه الظروف القصوى تبدو غير كافية لإيقاف سيطرة التقنية على الحضارات الإنسانية وقدرة العلم على إعادة إنتاج ذاته. والأسباب تكمن في العلاقة بين العلم والحرب: حتى لو استطعنا تدمير الأسلحة الحديثة والمعرفة الخاصة بالطرق المستخدمة لإنتاجها، فإننا لا نستطيع أن نلغي من الذاكرة الطريقة العلمية العامة التي جَهِزَها وجعلت إنتاجها أمراً ممكناً. إن توحيد الحضارة الإنسانية بوسائل الاتصال والنقل الحديثة يعني ضمناً أنه لم يعد أي قسم من الإنسانية يجهل الطريقة العلمية وإمكاناتها، حتى ولو كان هذا البلد أو ذلك الآن غير مهياً لإبداع التكنولوجيا الضرورية أو للنجاح في تطبيقها. ومعارات أخرى، نحن لسنا مهتدين من قبل برايرة حقيقيين يجهلون قدرة علم الفيزياء الحديثة. ما دام هذا الأمر صحيحاً، فإن القدرة على استخدام الفيزياء الحديثة لأهداف عسكرية ستستمر في منح الدول القدرة تفوقاً حاسماً على الدول التي لا تستطيع استخدامها. إن الدمار الرهيب الذي تخلفه الحروب مباشرة بعد انتهائها، لن يعلم الناس أبداً أن ليس هناك تكنولوجيا عسكرية يمكن استخدامها لأهداف معقولة؛ كما باستطاعتنا حتى أن نتصور حروباً أخرى قد يقتنع الناس أن بإمكانها منحهم تفوقاً حاسماً. فالدول «الصالحة» التي استخلصت دروساً في الاعتدال من النكبات التي عانتها وعملت على مراقبة التقنيات التي سببتها، تعيش دائماً في عالم مليء أيضاً ببلول «شريرة» ترى في النكبة فرصة لتحقيق فيها طموحاتها. وكما عَلمَ ماكيافيلي في بداية العصور الحديثة، فإن على الدول «الصالحة»

أن تسلك مسلك الدول «السيئة» إذا أرادت أن تبقى وتستمرّ دولاً بكل ما للكلمة من معنى⁽⁵⁾. فهي ستكون بحاجة للإبقاء على تقدم تكنولوجياي معين، على الأقل للدفاع عن نفسها، وربما تعود ونشجع التقدم التقني في المجال العسكري إذا تبين أن أعداءها يجتهدون في هذا المجال، حتى ولو كانت الدول «الصالحه» حذرة في رقابتها وتسعى إلى خلق تقنيات جديدة، فإنها مضطرة لأن تفتح مجدداً أبواب الاختبرات⁽⁶⁾. وقد تصبح تبعية الإنسان تجاه علوم الطبيعة أكثر أهمية أيضاً بعد وقوع كارثة، لأن التكنولوجيا ستكون عندئذٍ الإمكانية الوحيدة التي تعمل الأرض مجدداً قابلة للسكن.

إن التاريخ الدائري حقاً ليس قابلاً للتصور إلا إذا قبلنا مبدئياً بإمكانية الزوال الكلي لحضارة معينة دون أن تترك أي أثر مهما اختلف نوعه على الحضارات التي تليها. لقد حدث هذا فعلاً قبل اختراع الفيزياء الحديثة. ولكن هذه الأخيرة من القوة بمكان، للخير كما للشر، بحيث أننا نستطيع حقاً أن نتساءل إذا كان بالإمكان نسيانها أو إزالتها تماماً في يوم من الأيام دون إبادة الجنس الإنساني بالذات. إذا كان تأثير علوم الطبيعة الحديثة أمراً لا يمكن العودة عنه، فإن اتجاه التاريخ كذلك ونتائج المتنوعة كلها في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي ليست أقل قابلية للارتداد بالمعنى الأساسي للكلمة.

٨ .

التراكم بلا حدود

لم يتوافر الحظ لبلادنا. لقد قررنا بالفعل أن نطبق تلك التجربة الماركسية علينا - فالقدر هو الذي دفعنا بالتحديد في هذا الاتجاه، على عكس بعض البلدان الأفريقية التي بدأت هذه التجربة معنا. وفي النهاية، برهنا أن لا مكان لهذه الفكرة، فهي قد دفعتنا خارج الطريق الذي سلكته بلدان العالم المتحضرة. وهذا ما نلاحظه اليوم، بينما يعيش 40% من الناس دون عتبة الفقر، لا بل أكثر من ذلك، في حالة إذلال مستمر، كونهم يحصلون على السلع بواسطة البطاقة التموينية. إنه لشعور مذل باستمرار، تلك الفكرة المعذبة، كونك عبداً في هذه البلاد.

[من خطاب بوريس يلتسين في موسكو أول حزيران (يونيو) 1991]

ماكنا ما بيننا حتى الآن هو أن التطور التدريجي للعلوم الفيزيائية الحديثة يحدّد انجهاً للتاريخ ونوعاً من التساؤلية في التعبير داخل مجتمعات مختلف الأمم والثقافات. فالتكنولوجيا والتنظيم العقلاني للعمل يشكّلان الشرطين المسبقين لأي تصنيع يولد بدوره ظواهر اجتماعية مثل التمددين والبيروقراطية وقطع الروابط فيما بين العائلات الكبيرة أو الروابط العشائرية والوصول إلى مستوى مرتفع من الإعداد والتعليم. وقد بينّا أيضاً كيف أن سيطرة العلوم الفيزيائية الحديثة على الحياة الإنسانية لا ينبغي التشكيك بها وإخضاعها لظروف معينة غير متوقعة مهما كانت هذه الظروف، إلا أننا لم نبرهن أن العلم يقود بالضرورة إلى الرأسمالية في المجال الاقتصادي، أو إلى الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي.

هناك في الواقع أمثلة عن بلدان اجتازت المراحل الأولى للتصنيع، وهي متطورة اقتصادياً، علمانية، فيها مدن منتظمة، تملك بنية دولة قوية وصلبة، كما أن سكانها مؤهلون جيداً سبياً - ومع ذلك ليست بلداناً رأسمالية ولا ديمقراطية. وأفضل مثال على ذلك كان لفترة طويلة روسيا أيام ستالين؛ فقد حققت بين العام 1928 ونهاية الثلاثينات تحولاً اقتصادياً رائعاً إذ انتقلت من حالة البلد الزراعي بشكل أساسي، إلى حالة القوة الصناعية الكبرى، ولكن دون أن تترك لمواطنيها أية حرية اقتصادية أو سياسية. إن السرعة التي جرى فيها هذا التحول بدت وكأنها ترهن للشعوب أن التخطيط المركزي والموجه من قبل دولة بوليسية طاغية هو وسيلة أكثر فعالية

لتحقيق التصنيع السريع من الناس الأحرار الذين يعملون في ظل السوق الحرة. وقد استطاع اسحق دويتشر، عندما كتب في الخمسينات، التأكيد أن الاقتصادية المخططة والمركزية كانت أكثر فعالية من العمل الفوضوي لآقتصاديات السوق، وأن الصناعات المؤممة كانت أكثر قدرة على تحديث مصانعها وتجهيزاتها من صناعات القطاع الخاص⁽¹⁾. فوجود بلدان في أوروبا الشرقية في العام 1989، والتي هي في الوقت نفسه اشتراكية ومتطورة اقتصادياً، يبدو وكأنه يشير إلى أن التخطيط المركزي لم يكن متعارضاً مع الحدثة الاقتصادية.

هذه الأمثلة المستعارة من العالم الشيوعي تجعلنا نفترض أن التطور التدريجي للفيزياء الحديثة يستطيع أن يقودنا أيضاً إلى الكابوس الذي تحدث عنه ماكس فير - أي الطفيان العقلاني والبيروقراطي - كما يقودنا إلى مجتمع خلاق وليبرالي. فالأولية تحتاج إذاً إلى التوسع والانتشار. كما ينبغي عليها أن تفسر لماذا تملك البلدان المتطورة اقتصادياً مجتمعات مدنية وبيروقراطيات عقلانية، ومن ناحية أخرى لماذا يجب علينا أن نتوقع تطوراً نهائياً باتجاه الليبرالية الاقتصادية والسياسية. ففي هذا الفصل والفصل التالي سوف نعالج علاقات الأولية مع الرأسمالية في حالتين متميزتين: بالنسبة للمجتمعات المتقدمة صناعياً وبالنسبة للمجتمعات المتخلفة. فبعد أن نبين أن هذا الأمر يجعل الرأسمالية ومن زاوية معينة مُحْتَمة، نعود إلى السؤال حول معرفة ما إذا كان يمكننا التوقع أن يؤدي هذا الأمر أيضاً إلى الديمقراطية.

وعلى الرغم من كون الرأسمالية تعاني دائماً من فقدان ثقة اليمين الديني التقليدي بأخلاقيتها وكذلك الاشتراكيين الماركسيين، فإن انتصارها النهائي كنظام اقتصادي وحيد قابل للحياة في العالم، من الأسهل تفسيره بتعابير الأولية أكثر من تفسير انتصار الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي. ولقد اتضح في الواقع أن الرأسمالية هي أكثر فعالية من الأنظمة الاقتصادية ذات التخطيط المركزي في تطوير واستخدام التكنولوجيا وفي التكيف مع الشروط المتغيرة بسرعة للتقسيم العالمي للعمل، وذلك في وضع الاقتصاد الصناعي الذي وصل إلى النضج.

فالتصنيع كما نعرفه ليس وليد صدفة واحدة تدفع بالبلدان إلى التحديث الاقتصادي، وإنما هو بالأحرى عملية تطور متواصل دون نقطة نهائية محددة سلفاً بوضوح، حيث تصبح حدثة اليوم وبسرعة عصور الغد القديمة. فوسائل إشباع ما يسميه هيغل «نظام الحاجات» قد تغيرت باستمرار، على صورة هذه الحاجات بالذات. بالنسبة للمنظرين الأوائل مثل ماركس وانغلز، كان التصنيع يتجلى في الصناعات الخفيفة مثل النسيج في انكلترا أو البورسلين في فرنسا. وقد أدت عملية التصنيع بسرعة إلى تطوير سكك الحديد وصنع الحديد والفولاذ، والصناعات الكيماوية وبناء السفن وغيرها من أشكال الصناعة الثقيلة؛ وقد شهدنا نمو وتضخم الأسواق القومية الموحدة، وبمجموع هذه الأمور شكل الحدثة الصناعية بالنسبة للينين وستالين وخلفائهما السوفياتيين. أما انكلترا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة فقد وصلت إلى هذه المرحلة بأكملها من التطور أثناء الحرب العالمية الأولى، واليابان وبقية بلدان أوروبا الغربية وصلت إليها حوالي الحرب العالمية الثانية، وأوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي توصلت إلى هذه المرحلة في الخمسينات. إننا حالياً نلاحظ خصائص مرحلة وسيطة من التطور الصناعي، تجاوزهها البلدان

الأكثر تقدماً منذ فترة طويلة. وقد دعت هذه المرحلة بأسماء متنوعة منها: «المجتمع الصناعي الناضج»، مرحلة «الاستهلاك الجماهيري»، «العصر التقني - الإلكتروني»، «عصر الإعلام»، «المجتمع ما بعد الصناعي»⁽²⁾. رغم الفوارق في هذه التسميات، فهي جميعها تشير إلى دور الاعلام المتزايد، للمعرفة التقنية والخدمات على حساب الصناعة الثقيلة.

فعلم الفيزياء الحديثة - بأشكاله المألوفة من التجديد التكنولوجي والتنظيم العقلاني للعمل - يستمر في دفع المجتمعات «ما بعد الصناعية»، تماماً كما فعل أيضاً في المجتمعات التي باشرت أولى مراحل التصنيع. لقد أشار دانييل بيل (Daniel Bell) عام 1967 إلى أن الفاصل الزمني الوسيط بين الاكتشاف الأولي للتجديد التقني والتعرف إلى إمكانياته التجارية انتقل من ثلاثين عاماً بين 1880 و1919 إلى ستة عشر عاماً بين 1919 و1945، ثم إلى تسع سنوات بين 1945 و1967⁽³⁾. هذا الفاصل الزمني لم يتوقف عن الانخفاض منذ ذلك التاريخ، مع دورات إنتاجية تقاس الآن بالأشهر بدلاً من السنوات في مجال التكنولوجيات الأكثر تقدماً، مثل الناظم الآلي وشاشاته التلفزيونية. هذه الأرقام لا تبرز التنوع الهائل في السلع والخدمات التي استحدثت منذ العام 1945، بالنسبة لعدد كبير منها؛ وهي لا تذكر فضلاً عن ذلك تمقيد هذه الاقتصاديات ولا الأشكال الجديدة للمعرفة التقنية - ليس فقط في العلم والهندسة، بل أيضاً بالنسبة للتسويق والتمويل والتوزيع... إلخ. - المستخدمة لتسييرها.

وفي الوقت نفسه، أصبح التقسيم العالمي للعمل - الذي جرى الحديث عنه وإنما لم يكتمل أبداً أيام ماركس - حقيقة واقعة. والتجارة الدولية تزايدت بمعدل وسطي سنوي 13% خلال السنوات الثلاثين الأخيرة، مع نسب زيادة أكثر ارتفاعاً أيضاً في بعض القطاعات المحددة مثل القطاع الدولي. هذه النسبة الوسيطة نادراً ما تجاوزت 3% خلال العقود السابقة⁽⁴⁾. فالانخفاض المستمر في تكاليف النقل والاتصال أدى إلى تحقيق اقتصاديات أكثر أهمية مما كان هذا ممكناً في أكبر الأسواق القومية مثل أسواق الولايات المتحدة واليابان أو بلدان أوروبا الغربية، كل على حدة. فقد حدث من جراء ذلك ثورة جديدة من تلك الثورات المتدرجة وغير المتوقعة وهي: توحيد قسم كبير من العالم (ما عدا الكتلة الشيوعية قبل تفككها) في سوق واحدة، بالنسبة لمنتجات مثل السيارات من ألمانيا واليابان، آلات التسيير المتوسط من ماليزيا، لحم الأبقار من الأرجنتين، آلات النسخ التلفزيونية من اليابان والقمح من كندا والطائرات من الولايات المتحدة.

وقد أدت التكنولوجيات الجديدة والتقسيم المعقد جداً للعمل إلى طلب شديد ومتزايد للمعرفة التقنية على جميع مستويات الاقتصاد، وبالتالي إلى طلب أناس يفكرون بدلاً من أناس يعملون بأيديهم، وفق التعبير القاسي. فهذا يشمل ليس فقط العلماء المهندسين دائماً بل أيضاً كل البنى التي تتجههم وتدعمهم مثل الجامعات والمدارس المتخصصة وصناعات الاتصال. ودرجة «المعرفة» الأكثر ارتفاعاً المطلوبة في الإنتاج الاقتصادي الحديث تنعكس في النمو الواسع للقطاع الثالث، قطاع الخدمات على حساب القطاع الثاني التقليدي، قطاع الصناعة.

هذا التطور نحو لامركزية الأسواق وقطاعات القرار أصبح عملياً من غير الممكن تجنبه بالنسبة لجميع الاقتصاديات الصناعية التي تأمل بأن تصبح اقتصاديات «تالية للصناعة». وفي حين كانت

اقتصاديات التخطيط المركزي قادرة على مجازة الاقتصاديات الرأسمالية في مرحلة الفحم والفولاذ والصناعة الثقيلة⁽⁵⁾، إلا أنها كانت أقل قدرة على الاستجابة لمتطلبات مرحلة الإعلام. وبإمكاننا القول في الواقع إن الماركسية - اللينينية قد تعرضت لواترلو خاصة بها (معركة هزيمة نابليون) بالتحديد مع ظهور العالم الدينامي والمعدّد كثيراً للاقتصاد «التالي للصناعة».

وفي نهاية التحليل يرتبط فشل التخطيط المركزي بمشكلة التجديد التكنولوجي؛ فإن البحث العلمي أكثر إنتاجاً في جو من الحرية، حيث يُسمح للناس أن يفكروا ويتصلوا ببعضهم بحرية، وأكثر من ذلك، عندما يُكافأ الباحثون على اختراعاتهم. إلّا أن الاتحاد السوفياتي والصين قد شجعا كلاهما البحث العلمي، خاصة في القطاعات «المادّة» من البحث النظري الجوهري، واستخدما الخوافز المادية لتشجيع الاكتشافات في بعض القطاعات مثل الفضاء والتسلح. ولكن الاقتصاد الحديث يجب أن يُحدّد في جميع المجالات دون استثناء، ليس فقط في التقنية العالية، وإنما أيضاً في قطاعات أكثر ابتداءً مثل صناعة الهامبورغر وإنشاء أنواع جديدة للتأمينات. فالدولة السوفياتية كانت بالطبع تدلل الفيزيائيين النوويين، ولكن هذا الاهتمام لم يفد بشيء مخترعي أجهزة التلفاز - تلك الأجهزة التي كانت تنفجر بانتظام مُقلق، أو أولئك الذين يرغبون بتسويق منتجات جديدة مخصصة لمستهلكين جدد، مع العلم أن هذا المجال ليس موجوداً أبداً لا في الاتحاد السوفياتي ولا في الصين.

لم تنجح الاقتصاديات المركزية باتخاذ قرارات تثير عقلانية، ولا بإدخال التكنولوجيات الجديدة بفعالية في عملية الإنتاج، فهذا لا يمكن أن يحدث بالفعل إلّا عندما يتلقى المقرّرون معلومات صحيحة عن تأثيرات قراراتهم وذلك بحسب أسعار تحدّد لعبة السوق الحرّ. وفي نهاية المطاف، إن التنافس هو الذي يؤمن ردة الفعل الصحيحة والدقيقة، المعبر عنها من خلال نظام الأسعار. فالاصلاحات الأولى في هنغاريا ويوغوسلافيا - وعلى مستوى أقلّ الاصلاحات في الاتحاد السوفياتي - حاولت إعطاء المقررين الاقتصاديين هامشاً أكبر من الاستقلالية، ولكن غياب التحديد العقلاني للأسعار حدّ كثيراً من هذه الاستقلالية ومن مدى تأثيرها العملي.

لقد تبين أن تعقيد الاقتصاديات الحديثة ليس بكل بساطة في تناول إمكانات البيروقراطيات المركزية، مهما كانت قدراتها التكنولوجية. وحاول المخططون السوفيات، لاستبدال نظام الأسعار المُحدّد بالطلب، إنشاء توزيع «عادل اجتماعياً» ومفروض. لقد اعتقدوا خلال سنوات عديدة أن النماذج الآلية القوية وأفضل البرامج المعلوماتية بإمكانها إجراء توزيع مركزي أكثر فعالية للموارد. كان ذلك بالطبع وهماً: ف لجنة الدولة للأسعار - غوسكومتسين (Goskomtsen) - كان عليها أن تحدّد كل عام حوالي مئتي ألف سعر، أي حوالي ثلاثة أو أربعة أسعار يومياً لكل موظف من الموظفين العاملين في هذه المؤسسة. وهذا لا يشكل سوى 42% من العدد الإجمالي للأسعار المحددة كل عام من قبل البيروقراطيين السوفيات⁽⁶⁾، الذين لا يشكلون بدورهم إلا جزءاً من عدد قرارات الأسعار التي كان من المفترض أن يتخذها الاقتصاد السوفياتي القادر على تقديم التنوع نفسه في المنتجات والخدمات الذي يقدمه الاقتصاد الغربي. لقد كان باستطاعة البيروقراطيين في موسكو وبكين تحديد أسعار معقولة وفعالة عندما كان عليهم أن يراقبوا

اقتصاديات تنتج سلماً تعد بالآلاف أو ببضعة آلاف؛ ولكن هذا العمل أصبح مستحيلًا في عصر أصبحت فيه الطائرة الواحدة تحوي على مئات ألوف من القطع. ومفضلاً عن ذلك فإن الأسعار في الاقتصاديات الحديثة تعكس أكثر فأكثر الفوارق الدقيقة في النوعية التي لا يمكن ترقيمها: فالسيارتان، (كرايسلر لوبارون) و(ب أم في سيري 5) تتعادلان من حيث الخصائص التقنية، ولكن المستهلكين يعطون قيمة أكبر للسيارة الثانية لسبب لا يعرفه أحد وهو مجرد إحساس لا أكثر. فقدرته البيروقراطيين على إجراء مثل هذا التمييز مشكوك فيها، إذا أردنا أن نبقي معتدلين في آرائنا. فالحاجة إلى الإبقاء على غخططين، على المستوى المركزي، في سبيل المحافظة على رقابة الأسعار وتوزيع السلع والموارد، تمنعهم من جهة أخرى من الاشتراك بالتقسيم الدولي للعمل، وبالتالي عن تحقيق الاقتصاديات الجوهريّة التي يجعلها هذا التقسيم ممكنة. لقد حاولت ألمانيا الشرقية ببطولة، زمن الشيوعية، ويعد من السكان يبلغ السبعة عشر مليوناً، أن «تجاوز» الاقتصاد العالمي داخل حدودها ولكنها لم تنجح إلّا بخلق تقليد سيء لعدد كبير من المتوجات التي كان بإمكانها الحصول عليها بسعر أرخص من الخارج، وأفضل مثل على ذلك سيارات «ترابنت» «Trabant» السيئة الصنع والمملوثة للبيئة كثيراً.

وفي نهاية التحليل، فإن التخطيط المركزي يدمر وجهاً أساسياً من الرأسمال الإنساني وهو أخلاقية العمل. فمثل هذه الأخلاقية يمكن تدميرها من خلال سياسة اقتصادية واجتماعية تتجاهل الدوافع الشخصية للعمل، ويصبح من الصعب بعد ذلك خلقها مجدداً. وكما سنرى في القسم الرابع، هناك أسباب قوية للاعتقاد بأن أخلاقية العمل القوية في مجتمعات متعددة ليست نتيجة لعملية التحديث، بل بالأحرى هي ميراث من الثقافة والتقاليد «ما قبل الحديثة» لهذه المجتمعات. وامتلاك تلك الأخلاقية ليس شرطاً قطعاً لنجاح الاقتصاد «التالي للصناعة»، وإنما هذا يساعد بالتأكيد ويمكنه حتى أن يشكل مقاومة حاسمة في وجه مثل هذا الاقتصاد ضد تغليب الاستهلاك على حساب الإنتاج.

وكنا نتظر عامة أن تنتهي الضرورات التكنوقراطية للنضج الصناعي إلى أن تؤدي إلى تلطيف الرقابة المركزية الشيوعية واستبدالها بممارسات السوق الأكثر ليبرالية. إن فكرة ريمون آرون القائلة إن «تعقيد التكنولوجيا سوف يقوّي طبقة المقررين وقادة الصناعة على حساب المنظرين والمناضلين» هي صدى لنظرية صيغت سابقاً تعتبر التكنوقراطيين وكأنهم «حقّارو قبور الشيوعية»⁽⁷⁾. تبين في النهاية أن هذه التنبؤات صحيحة، ولكن ما لم يستطع توقعه الغربيون هو الوقت الذي ستستغرقه في التحقيق. لقد برهنت الدولتان السوفياتية والصينية أنها قادرتان تماماً على قيادة بلديهما حتى مرحلة الفحم والفولاذ، أي تقريباً حتى مستوى التطور الذي بلغته أوروبا الغربية في بداية الخمسينات. فالتكنولوجيا المطلوبة لذلك لم تكن شديدة التعقيد ويمكن تملكها من قبل طبقة فلاحية أمية انتزعت بالقوة من حقولها وأقيمت على سلاسل التركيب البسيطة والبدائية؛ أمّا الاختصاصيون الذين تحتاج قيادة مثل هذا الاقتصاد لتجربتهم التقنية، فبدوا مطواعين تسهل السيطرة عليهم سياسياً⁽⁸⁾. ورغم ذلك فإن ستالين قد أرسل لبعض الوقت غزير الطائرات الشهير توبوليف إلى معسكرات العمل حيث رسم هذا المهندس أفضل نماذج

الطائرات. وقد نجح خلفاء ستالين في الاتفاق مع المقررين والتكنوقراطيين فقدموا لهم كياناً ومكاسب مادية لقاء إخلاصهم للنظام⁽⁹⁾. أما ماونسي تونغ فقد اتبع في الصين مساراً مختلفاً: كان يريد أن يتلافى بأي ثمن نشوء انتلجنسيا تقنية ذات امتيازات «على الطريقة الروسية» فأعلن عليها حرباً لا هوادة فيها في البداية خلال «القفزة الكبرى إلى الأمام» في نهاية الخمسينات، ثم خلال «الثورة الثقافية» بعد عشر سنوات من ذلك. لقد أجبر المهندسون والعلماء على الأعمال الزراعية وغيرها من المهام المرهقة جسدياً، إلا أن المواقع التي تتطلب كفاءات تقنية كانت تُعطى لايديولوجيين مضمونين سياسياً.

هذه التجارب يجب أن تعلمنا ألا نقلل من قدرة الدول التوتاليتارية أو السلطوية على مقاومة ضرورات العقلانية الاقتصادية خلال فترات طويلة جداً - خلال جيل كامل وحتى أكثر فيا يتعلق بالاتحاد السوفياتي والصين مثلاً. ولكن هذه المقاومة لم تصمد إلا لقاء ركود اقتصادي ملموس. فالقشل الكلي للاقتصاديات المخططة والمركزية لهذه البلدان في تحطى مستوى تصنيع الخمسينات قد زعزع قدرتها على لعب دور مهم على الصعيد الدولي، وحتى على الحفاظ على أمنها الوطني الذاتي. وقد أدى الاضطهاد الذي مورس على التكنوقراطيين الأكفاء خلال «الثورة الثقافية» إلى كارثة اقتصادية حقيقية كبرى جعلت الصين تراجع جيلاً كاملاً. وكانت إحدى الأعمال الأولى لدنغ كسباوينغ عندما وصل إلى السلطة في أواسط السبعينات، هي إعادة الهائلة والكرامة للانتلجنسيا التقنية وحمايتها من نزوات الايديولوجيين السياسيين. فتبنى لهذا الغرض طرق الاختيار التوافقي التي اعتمدها السوفيات قبل جيل من ذلك. ولكن الاختيار التوافقي للنخبة التقنية في سبيل الايديولوجيا قد انتهى إلى النتائج التي كان يخشاها ماو: إذ إن النخبة عندما تمتعت بقدر أكبر من حرية الفكر ودراسة العالم الخارجي، تألفت مع الأفكار السائدة في هذا العالم واعتمدت قسماً كبيراً منها. وهكذا أصبحت هذه الانتلجنسيا الصورة الطليعية «لليرالية البرجوازية» ولعبت دوراً حاسماً في عملية الإصلاح الاقتصادي التالية. فأبناء هذه «البرجوازية الفكرية» هم الذين قادوا عام 1989 انتفاضة ساحة تيان آن مين.

وهكذا، يمكننا أن نعتبر أن الاتحاد السوفياتي والصين وبلدان أوروبا الشرقية قد خضعت في أواخر الثمانينات للمنطق الاقتصادي للتصنيع المتقدم⁽¹⁰⁾. وبالرغم من القمع السياسي الذي تلا مجزرة ساحة تيان آن مين، فقد قبل القادة الصينيون بضرورات السوق ولا مركزية القرارات الاقتصادية، وبالاندماج في التقسيم الرأسمالي العالمي للعمل، واضطروا أيضاً للقبول بتعدد أوسع للفئات الاجتماعية الذي يرافق بالضرورة صعود النخبة التكنوقراطية. فاختارت بلدان أوروبا الشرقية جميعاً العودة إلى نظام اقتصاد التسويق بعد ثوراتها الديمقراطية عام 1989، حتى ولو تميزت فيما بينها بمدى وبسرعة هذه العودة. أما القادة السوفيات فقد ترددوا أكثر في الانطلاق بقوة في هذا التطور الاقتصادي؛ ولكن بعد التحول السياسي الذي أدى إليه فشل الانقلاب المحافظ في آب (أغسطس) 1991، عمدوا إلى تحقيق الإصلاح الاقتصادي على نطاق واسع، وبخطى حثيثة.

إن درجة حرية المجتمعات تقاس بقدرتها على ضبط وتخطيط اقتصاد من النمط الرأسمالي.

فمنطق أواليتنا لا يفرض هذه الدرجة بشكل صارم . إلا أن تطور التحديث الاقتصادي الذي تسببه التكنولوجيا بالنسبة للبلدان المتقدمة يؤدي إلى دوافع قوية للقبول بالعناصر الرئيسية للثقافة الرأسمالية الشمولية، وذلك بالسباح بقطاع واسع من التنافس الاقتصادي وترك الأسعار لتحديد بحرية حسب متطلبات السوق. فحتى اليوم لم يُكشف عن طريق آخر قابل للحياة، في سبيل الوصول إلى الحداثة الاقتصادية الكاملة.

- 9 -

انتصار (الفيديو)

لم ينجح أي بلد في العالم، أبداً كان نظامه السياسي في التوصل إلى تحديث ذاته مع سياسة الباب المغل.

[دفع كياوينغ، في إحدى خطبه عام 1982⁽¹⁾]

إن كون الرأسمالية حتمية إلى حد ما بالنسبة للبلدان المتقدمة وكون الاشتراكية الماركسية اللينينية شكلت بالمقابل عائقاً جدياً لخلق القوة والحضارة التكنولوجية الحديثة قد يبدو أمراً مشتركاً في العقد الأخير من هذا القرن. ومن ناحية أخرى، إن الفضائل النسبية للاشتراكية - بالنسبة للرأسمالية - على البلدان الأقل تطوراً التي لم تبلغ بعد مستوى التصنيع الذي بلغته أوروبا في الخمسينات، هي غير مؤكدة إطلاقاً. لم تتأثر البلدان الفقيرة التي لم تكن تستطيع أن تحلم إلا بعصر الفحم والفولاذ، بواقع أن الاتحاد السوفياتي لم يكن على مستوى تكنولوجيات «عصر الإعلام»، بقدر ما تأثرت بنجاحه في خلق مجتمع مديني وصناعي خلال جيل واحد. لقد مارس التخطيط المركزي الاشتراكي دائماً إغراء قوياً، لأنه قدم طريقاً سريعاً نحو تراكم الرأسمال ونحو إعادة التوزيع «العقلاني» للموارد القومية في نمو صناعي «متوازن». لقد حصل الاتحاد السوفياتي على هذه النتيجة بالحد من قطاعه الزراعي في العشرينات والثلاثينات (بممارسة الإرهاب الشامل، في الحقيقة)، بينما هذه العملية دامت قرناً أو قرنين في البلدان الصناعية الأولى مثل انكلترا والولايات المتحدة (بواسطة وسائل غير قمعية).

إن الحجة التي تجعل من الاشتراكية استراتيجية مفضلة للتطور بالنسبة لبلدان العالم الثالث قد تقوّت بشكل كبير بسبب فشل الرأسمالية المستمر كما يبدو في إنتاج نمو اقتصادي معقول في مناطق مثل أميركا اللاتينية. نستطيع القول إنه لو لم يكن هناك عالم ثالث لكانت الماركسية ماتت بالتأكيد بشكل أسرع في عصرنا. ولكن فقر البلدان المتخلفة المدقع قد نفخ حياة جيدة في العقيدة، عندما سمح لليسار بأن يَغزو هذا الفقر أولاً للاستعمار، ثم - عندما لم يعد هناك استعمار - للاستعمار الجديد، وأخيراً لسيطرة الشركات متعددة الجنسية. والمحاولة الراهنة لإبقاء شكل من الماركسية حياً في العالم الثالث كانت نظرية التبعية. تمت هذه النظرية أولاً في أميركا اللاتينية

فأعطت تماسكاً فكرياً معيناً للتأكيد الذاتي في جنوب الكرة الأرضية الفقير الذي تكتل في وجه الشمال القوي والصناعي، وكان ذلك في الأعوام 1960 - 1970. إن نظرية «التبعية»، حليفة الحركة القومية في الجنوب، اتخذت أهمية أكبر بكثير مما تستحقه فعلاً هيكلتها الفكرية، وكان لها تأثير سيء حيث على توجهات النمو الاقتصادي في العديد من مناطق العالم الثالث، خلال جيل تقريباً.

إن الأب الحقيقي لنظرية التبعية هو لينين شخصياً. فقد حاول في كتيبه الشهير الصادر عام 1914 تحت عنوان «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»، أن يفسر كيف أن الرأسمالية الأوروبية بدلاً من أن تؤدي إلى الإفكار الراسخ للطبقة العاملة، قد قامت في الواقع بتحسين مستوى معيشتها وتطوير العقلية النقابية المعجبة بذاتها طبعاً، في ظلّ الدول الامبريالية الكبرى⁽²⁾. في الواقع، قد اكتسبت الرأسمالية فترة أخرى من الحياة، كما يقول، بتصدير الاستغلال إلى المستعمرات حيث يستطيع عمل أهاليها والمواد الأولية استيعاب «الفوائض الرأسمالية» من أوروبا. وقد أدى التنافس بين «المراكز الرأسمالية» إلى تقسيمات سياسية للعالم المتخلف، وفي نهاية المطاف، إلى النزاعات والحروب والثورات. كان لينين يعتبر، بعكس ماركس، أن التنافس النهائي الذي قد يقضي على الرأسمالية، لم يكن الصراع الطبقي داخل العالم المتطور، بل بين الشمال المتطور والرولياتريا العالمية للبلدان المتخلفة.

وفي الستينات⁽³⁾ برزت اتجاهات مختلفة لنظرية «التبعية»، لها أصل مشترك في أعمال الاقتصادي الأرجنتيني راوول بريبيش (Raoul Prebisch)⁽⁴⁾. فهذا الأخير، الذي كان مديراً للجنة الاقتصادية في الأمم المتحدة الخاصة بأميركا اللاتينية (UNECLA) في الخمسينات، ثم لمؤتمر الأمم المتحدة حول التجارة والنمو (UNCTAD) يعتبر أن عناصر المبادلات التجارية بالنسبة «لأطراف» العالم تتجه لصالح «مركزه». وكان يعتبر أن نمو مناطق العالم الثالث الصعب مثل أميركا اللاتينية ينجم عن النظام الاقتصادي الرأسمالي على المستوى العالمي الذي يعمل على إبقاء هذه المناطق في حالة دائمة من «النمو التابع»⁽⁵⁾. وهكذا، فإن قوة الشمال ترتبط مباشرة بفقرة الجنوب⁽⁶⁾.

فبحسب النظرية الليبرالية الكلاسيكية للسوق يجب أن يؤدي الاشتراك بالنظام المفتوح للمبادلات العالمية، إلى الحد الأقصى من المكاسب بالنسبة للجميع حتى ولو كان بلداً يبيع البن وبلداً آخر يبيع الناظيات الآلية. حتى أن البلدان المتخلفة اقتصادياً التي تدخل متأخرة في هذا النظام يجب أن تحصل على بعض المكاسب لنموها الاقتصادي، لأنه لا يكون عليها مبدئياً إلا استيراد التكنولوجيا من البلدان التي سبق وتطورت، بدلاً من أن تضطر لإنتاجها بنفسها⁽⁷⁾. وبحسب نظرية التبعية، فعل العكس، إن أي شكل من التطور المتأخر يحكم آلياً على البلد بالتأخر المضطرد. فالبلدان المتقدمة كانت تسيطر على العوامل العالمية للمبادلات، وتجبر بلدان العالم الثالث، من خلال الشركات متعددة الجنسية، على «نمو غير متوازن»، أي على تصدير المواد الأولية أو غيرها من السلع ذات القيمة المضافة الضعيفة. والشمال المتطور، من جهته، أغرق السوق العالمية بالسلع المصنعة (كالسيارات والطائرات مثلاً)، تاركاً لبلدان العالم الثالث مهمة

«قطع الخشب وجَرّ المياه»⁽⁸⁾. كثيرون من أصحاب نظرية التبعية يَضمُّون إلى هذا النظام الاقتصادي الدولي الأنظمة السلطَية التي أقيمت في أميركا اللاتينية إثر الثورة الكوبية⁽⁹⁾.

إن السياسات التي نجمت عن نظرية التبعية كانت إرادياً ضد الليبرالية. وعملت البلدان المعتدلة بين تلك التي تقرّ بنظرية التبعية (dependencistas) على مجابهة الشركات متعددة الجنسية الغربية وعلى تشجيع الصناعة المحلية بفرض رسوم جمركية عالية على الواردات، وهو ما يُعرف باسم «استبدال الواردات». لكن الحلول التي يشر بها المنظرون الأكثر جذرية «للتبعية» تعمل على زعزعة النظام الاقتصادي العالمي بتشجيع حركات الثورة، والانفصال عن نظام التبادل الرأسمالي والاندماج بالكتلة السوفياتية كما فعلت كوبا⁽¹⁰⁾. وهكذا، في بداية السبعينات، عندما تبين أن الأفكار الماركسية لم تكن ترضي مجتمعات حقيقية كما في الصين أو في الاتحاد السوفياتي، جرى إعادة تنشيطها من قبل مفكري العالم الثالث، وكذلك في الجامعات الأميركية والأوروبية أيضاً، على أنها صيغٌ ممكنة لمستقبل البلدان المتخلفة.

إلا أنه، بينما كانت نظرية التبعية تحيا عند بعض «المثقفين اليساريين»، فقد تبينَ خطأها كنموذج نظري من خلال ظاهرة واسعة لم تستطع تفسيرها هي: تطور الشرق الأقصى الاقتصادي منذ الحرب العالمية الثانية. فالتجارات الاقتصادية في آسيا، عدا تأثيراتها المقيدة بالنسبة للبلدان ذاتها، كان لها تأثير أيضاً على الحدّ من انتشار الأفكار التي كانت تسقط من ذاتها، مثل نظرية التبعية، والتي كانت تغدو بالإضافة إلى ذلك عراقيل في وجه النمو وذلك بمنع أي فكر واضح حول الأصول الحقيقية للنمو الاقتصادي من التبلور. فإذا كان تخلف العالم الثالث يعود، وفق ما تعلنه نظرية «التبعية» إلى مشاركة البلدان الأقل تطوراً بالنظام الرأسمالي العالمي، فكيف بإمكاننا أن نفسر النمو الاقتصادي المذهل الذي برز في كوريا الجنوبية، تايوان، هونغ كونغ، سنغافورة، ماليزيا والتايلاند؟ بعد الحرب، تلافت معظم هذه البلدان تقريباً وبشكل إرادي سياسات الاكتفاء الاقتصادي و«استبدال الواردات» التي كانت آنذاك تجتاح أميركا اللاتينية، ويحث على العكس بعناد عن ثمو مرتكز على التصدير، مرتبطة إرادياً بالأسواق الأجنبية وبرؤوس الأموال العائدة إليها من خلال الشركات الدولية⁽¹¹⁾. إننا لا نستطيع أن ندعي أن هذه البلدان انطلقت من مكاسب تتصل بمواردها الطبيعية أو بالرأسمال المتراكم في الماضي: فهي بخلاف الدول البترولية في الشرق الأوسط أو البلدان الغنية بالمعادن في أوروبا الجنوبية، دخلت حلبة التنافس وبحوزتها الرأسمال الإنساني في سكانها فحسب.

فالتجربة الآسيوية بعد الحرب قد برهنت أن البلدان التي جرى تحديثها في وقت متأخر، تتمتع بامتيازات تجعلها تفوق القوى الصناعية القائمة، تماماً كما توقعت ذلك النظريات الليبرالية الأولى. إن البلدان التي جرى تحديثها مؤخراً في آسيا، بدءاً من اليابان، استطاعت شراء التكنولوجيات الأكثر حداثة في أوروبا أو الولايات المتحدة، ولأنها لم تكن مثقلة ببنية تحتية هرمية وضيق فعالة أصبحت بسرعة قادرة على المنافسة (يقول الكثير من الأوروبيين والأميركيين إنها أصبحت كذلك أكثر مما يلزم)، حتى في المجالات المعقدة جداً، وذلك خلال جيل أو جيلين. هذه الظاهرة بدت صحيحة ليس فقط بالنسبة لآسيا في مواجهة أوروبا وأميركا الشمالية، بل أيضاً

في آسيا ذاتها، حيث إن بلدين مثل النيبالند وماليزيا، التي بدأت عملية نموها متأخرة عن اليابان وكوريا الجنوبية، لم تضطرا مطلقاً إلى مواجهة أي عائق. لقد تصرفت الشركات متعددة الجنسية الغربية كما توقعت كتب الاقتصاد الليبرالي؛ فهي باستغلالها لزيد العاملة الرخيصة في آسيا، قد قدمت في المقابل هذه البلدان الأسواق ورؤوس الأموال والتكنولوجيا، ولعبت دور الناشر لتلك التكنولوجيا التي سمحت أخيراً بنمو مستقل للاقتصاديات المحلية. قد يكون ذلك هو السبب الذي دفع أحد كبار الموظفين في سنغافورة لإبداء ملاحظة حول المساويء الثلاث التي لن تتحملها بلاده أبداً، وهي: «المهيون، والشباب ذوي الشعر الطويل، وانتقادات الشركات متعددة الجنسية»⁽¹²⁾.

إن النمو الذي سجلته تلك البلدان، التي حققت التحديث متأخرة، مذهل. إذ كانت نسبة النمو في اليابان 9,8% في الستينات و6% في السبعينات؛ و«النمو الأربعة» (هونغ كونغ، تايوان، سنغافورة، وكوريا الجنوبية) عرفت نسبة نمو بلغت 9,3% في الفترة نفسها؛ وجنوب شرق آسيا (A.S.E.A.N.) مجمله حقق نسبة تفوق 8%⁽¹³⁾. فآسيا تسمح أيضاً بإجراء مقارنات مباشرة بين الكفاءات النسبية لمختلف الأنظمة الاقتصادية. أما تايوان وجمهورية الصين الشعبية فقد شرعنا بالعيش منفصلتين عام 1949 بمستوى معيشة شبه متساويين القطرين. مع اقتصاد السوق بلغت نسبة النمو الحقيقية للناتج القومي الخام في تايوان 8,7% سنوياً، لتصل إلى رقم وسطي للدخل الفردي عام 1989، 7500 دولاراً. في الفترة نفسها كان الدخل الفردي في جمهورية الصين الشعبية حوالي 350 دولاراً؛ وقد بلغت هذا الرقم بعد حوالي عشر سنوات من الإصلاح الموجه نحو اقتصاد السوق. ومثل آخر: عام 1961 كانت نسب الناتج القومي الخام للفرد في كوريا الشمالية والجنوبية متعادلة تقريباً. في العام 1961 أوقفت كوريا الجنوبية سياستها في استبدال الواردات ونسقت أسعارها الداخلية وفق التعريفات الدولية. فازدادت النسبة السنوية لنمو الناتج القومي الخام نتيجة لذلك بمعدل 8,4% وأدت إلى دخل فردي يساوي 4550 دولاراً عام 1989 أي: أكثر من أربعة أضعاف الدخل الفردي في كوريا الشمالية⁽¹⁴⁾.

والنجاح الاقتصادي لم يحدث على حساب العدالة الاجتماعية. لقد قامت الاعتراضات القائلة إن الأجور كانت متدنية بشكل فاضح في آسيا وإن الحكومات تمارس سياسات تعسفية لكبح الطلب الداخلي للمستهلكين وفرض نسبة عالية جداً من الادخار الاجتماعي. إلا أن إعادة توزيع المداخيل بدأ يتعادل بسرعة من بلد لآخر، عندما بلغت هذه البلدان مستوى معيناً من الازدهار⁽¹⁵⁾. فتايوان وكوريا الجنوبية حدثا باستمرار من الفوارق في المداخيل خلال السنوات الثلاثين الأخيرة: ففي حين كان دخل 20% من السكان المثمين للطبقات العليا يعادل 15 مرة دخل الـ 20% من الطبقات الدنيا عام 1952، فإن هذه النسبة هبطت إلى أربع مرات ونصف عام 1980⁽¹⁶⁾. وإذا استمر النمو بنسب قريبة من النسبة الحالية، فليس من سبب يدفعنا للاعتقاد أن بلدان جنوب شرق آسيا (A.S.E.A.N.) الأخرى لن تتابع التطور نفسه خلال الجيل القادم.

لقد حاول بعض أصحاب نظرية التبعية بجهد كبير إنقاذها فأوحوا بأن نجاح البلدان الآسيوية الاقتصادي يعود للتخطيط وأن هذه السياسة الصناعية - وليست الرأسمالية - هي في

أساس نجاحها⁽¹⁷⁾. إذا كان صحيحاً أن التخطيط الاقتصادي يلعب دوراً أكبر نسبياً في آسيا مما يلعب في الولايات المتحدة، فإن القطاعات الأكثر ازدهاراً في الاقتصاديات الآسيوية هي التي سعت إلى توفير أكبر قدر من التنافس في الأسواق المنزلية والاندماج بالأسواق العالمية⁽¹⁸⁾. وأكثر من ذلك، فإن معظم المفكرين اليساريين الذين يذكرون آسيا كمثال إيجابي على تدخل الدولة في الاقتصاد ليس بمقدورهم تقبل الأسلوب شبه التسلسلي للتخطيط الآسيوي مع ما يرافقه من قمع منتظم للمطالب العمالية والاجتماعية. فتمنح التخطيط المفضل لدى اليسار، مع ما يتضمنه من شفقة على ضحايا الرأسمالية، قد وصل إلى نتائج اقتصادية أكثر غموضاً.

إن «أعجوبة آسيا الاقتصادية» بعد الحرب تُبين في الواقع أن الرأسمالية هو الطريق نحو النمو الاقتصادي الذي هو بالقوة في متناول جميع البلدان. ليس هناك بلد متخلف من العالم الثالث قد فشل في نموه بسبب من تأخره في الانطلاق، عن أوروبا أو أمريكا، والقوى الصناعية القائمة ليست في موقع يجعلها توقف نموه، إلا بشرط أن يلعب هذا البلد لعبة الليبرالية الاقتصادية.

ورغم كل شيء، إذا لم يكن «النظام العالمي» للرأسمالية عائقاً أمام نمو العالم الثالث الاقتصادي، لماذا لم تُغَطِّ الاقتصاديات الموجهة نحو السوق النتائج نفسها، وبالسعة ذاتها؟ إن ظاهرة الركود الاقتصادي في أمريكا اللاتينية وفي أجزاء أخرى من العالم الثالث هي بدورها حقيقة غامضة كالتراجع الاقتصادي في آسيا: فالركود في الدرجة الأولى، هو الذي ولّد نظرية التبعية. إذا رفضنا التفسيرات الماركسية الجديدة من هذا النوع، فإننا نبيّن مجموعتين كبيرتين من الأسئلة الممكنة.

المجموعة الأولى هي تفسير من نمط ثقافي: فالعادات والتقاليد والأديان والبنية الاجتماعية لسكان مناطق أمريكا اللاتينية مثلاً، تضع عائقاً في وجه تحقيق مستويات عالية من النمو الاقتصادي، بشكل لا تعرفه شعوب آسيا وأوروبا⁽¹⁹⁾. هذه الحجّة «الثقافية» لها أهميتها وسوف نعود إليها في القسم الرابع: فإذا كان هناك عوائق من هذا القبيل في وجه السوق داخل بعض المجتمعات، عندها تصحح شمولية الرأسمالية كطريق للتحديث الاقتصادي موضع شك.

والتفسير الثاني هو ذو طابع سياسي: إذا لم تعمل الرأسمالية كما يجب في أمريكا اللاتينية وفي مناطق أخرى من العالم، فلأنها لم تُجَرَّب أبداً بجدية. أي أن معظم الاقتصاديات التي تبدو «رأسمالية» في أمريكا اللاتينية هي معاقبة جديداً بتقاليد الماركسية وبالقطاعات المؤممة التي اجتاحت كل المجالات بحجة العدالة الاقتصادية. هذا التفسير يعطي عدداً معيناً من المفاتيح، بما أن السياسات لها قابلية للتغير الفوري أكثر بكثير من الثقافات، فإنه يتوجب علينا معالجتها أولاً.

بينما ورثت أمريكا الشمالية فلسفة انكلترا الليبرالية وتقاليد ثقافتها، كما خرجت من «الثورة المظفرة»، فقد ورثت أمريكا اللاتينية من جهتها جزءاً كبيراً من المؤسسات القطاعية للقرنين السابع عشر والثامن عشر في كل من إسبانيا والبرتغال. من بين هذه المؤسسات نجد الميل القوي لدى المملكتين إلى رقابة النشاط الاقتصادي وفاء لـ «مجدى الكبير»، وهي ممارسة معروفة باسم

«المركنتيلية». فكما يقول أحد الاختصاصيين: «منذ العصر الاستعماري حتى يومنا هذا، لم تُعَد الحكومات [البرازيلية] عن القطاع الاقتصادي أبداً كما كانت عليه الحكومة في أوروبا بعد المركنتيلية... كان العرش في السابق السيد الأعلى للاقتصاد، وجميع نشاطات التبادل والإنتاج كانت تخضع لبراءات خاصة والتزامات إحتكارية وميزات تجارية»⁽²⁰⁾. وفي القرن العشرين أصبحت العادة الجارية في أميركا اللاتينية استخدام سلطة الدولة من أجل مصالح الطبقات العليا الاقتصادية، وهي تحاكي بذلك الطبقات العليا الأوروبية القديمة التي كانت تشكل أساساً من ملاكي الأراضي الأغنياء، وذلك بدلاً من دعم الطبقات الوسطى الأكثر مبادرة، والتي ظهرت إثر الغزو الإسباني والبرتغالي. وقد نالت هذه «النخبة» حماية حكوماتها أمام التنافس الدولي، بفضل سياسات «استبدال الواردات» التي اعتمدتها عدة دول بين الثلاثينات والستينات. فهذا النظام «لاستبدال الواردات» جعل المنتجين المحليين يكتفون بالأسواق الداخلية الضيقة، حيث لا يستطيعون تحقيق اقتصاديات جوهرية: فكلغة إنتاج السيارة في البرازيل أو الأرجنتين أو المكسيك هي مثلاً أعلى بنسبة 60 إلى 150% من كلفتها في الولايات المتحدة»⁽²¹⁾.

هذه الاستعدادات للمركنتيلية الموروثة منذ زمن تاريخي طويل امتزجت مع إرادة القوى التقدمية ولكن ليس في سبيل استخدام الدولة كوسيلة لإعادة توزيع موارد الأغنياء على الفقراء، باسم «العدالة الاجتماعية»⁽²²⁾. لقد جرى ذلك، بحسب أشكال متنوعة، بما في ذلك إدخال تشريعات العمل في بلدان مثل الأرجنتين والبرازيل وتشيلي في الثلاثينات والأربعينات؛ هذه التشريعات حذت من تطور الصناعات الأساسية التي كانت حاسمة بالنسبة لنمو آسيا الاقتصادي. وهكذا التقى اليسار واليمين في إيمانها بضرورة تدخل الدولة بشكل واسع في القضايا الاقتصادية. فنتيجة لهذا التوافق الموضوعي أصبح في العديد من بلدان أميركا اللاتينية اقتصاديات تسيطر عليها القطاعات المؤتممة والمتضخمة وغير الفعالة، وهي تحاول قيادة النشاط الاقتصادي مباشرة أو تُعيقه برقابتها المنظمة والسيئة. فالدولة في البرازيل تدير البريد والاتصالات، وكذلك مصانع الفولاذ ومناجم الحديد والبوتاس والتنقيب عن النفط، والمصارف التجارية والاستثمارية وإنتاج الكهرباء وصنع الطائرات. كل هذه الشركات المؤتممة لا يمكنها مبدئياً أن تفلس وتستعمل الاستخدام من أجل رعاية الأنصار السياسيين. ففي الاقتصاد البرازيلي وخاصة في القطاع العام، لا تتحدد الأسعار في السوق بقدر ما تتحدد في مفاوضات سياسية مع نقابات قوية⁽²³⁾.

لنأخذ حالة البيرو. يخبرنا هرناندو دي سوتو (Hernando de Soto) في كتابه: The Other Path كيف أن معهده في ليما حاول ذات يوم إنشاء مصنع وهي متبعم في ذلك أنظمة حكومة البيرو القانونية بدقة. لقد تطلب مسار الإجراءات البيروقراطية الأحد عشر الذي تتطلبه هذه العملية، 289 يوماً وكلف ما مجموعه 1231 دولاراً (بما في ذلك دفع الرشاوى)، أي اثنين وعشرين مرة الحد الأدنى للأجور الشهري في البيرو⁽²⁴⁾. وبحسب دي سوتو تعتبر الحواجز القانونية التي تعترض تكوين منشآت جديدة، عائقاً كبيراً أمام إنشاء هذه الأخيرة في البيرو، خاصة بالنسبة للناس العاديين، وهي تفسر تفشي قطاع واسع «غير نظامي» ينتج ما بين ربع

وثالث الناتج القومي الخام الإجمالي. لا حاجة بنا لأن نضيف أن النشاط الاقتصادي المضطر إلى سلوك طرق غير نظامية أو غير قانونية يقود نادراً إلى الفعالية الاقتصادية. لنذكر الروائي ماريو فارغاس للوزا (Mario Vargas Llosa): «إن حدى الأساطير الأكثر انتشاراً في أميركا اللاتينية تقول أن تأخيرها ينتج عن الفلسفة المغلوطة لليبرالية [...]». وفي الواقع، إن مثل هذه الليبرالية، يقول فارغاس للوزا، لم توجد أبداً؛ فالذي وجد مكانها هو نوع من الماركيتلية، أي «دولة مُدَيُونَة» (Bureaucratized) هاجسها القانون، والتي تعتبر إعادة توزيع الثروة الوطنية أهم من إنتاج هذه الثروة بالذات، «إعادة التوزيع» هذه تتخذ شكل «توزيع احتكاري ومراكز مميزة تتعلق بنخبة صغيرة تتبع الدولة والدولة ذاتها تابعة لها»⁽²⁵⁾.

إن الأمثلة حول التدخلات السيئة للدولة في القضايا الاقتصادية هي كثيرة جداً في أميركا اللاتينية. وأشهرها مثل الأرجنتين، التي كان لها عام 1913 دخل فردي يمكن مقارنته بالدخل الفردي في سويسرا، وهو أعلى بمرتين من الدخل الفردي في إيطاليا ويعادل نصف الدخل الفردي في كندا. أما اليوم فهذه النسب تشكل على التوالي السدس والثالث والخميس. فتراجع الأرجنتين الطويل من النمو إلى التخلف له أساسه البارز في اعتماد سياسات «استبدال الواردات» كرد على الأزمة الاقتصادية العالمية في الثلاثينات. لقد تقوّت هذه السياسات ودُعِّمت بمؤسسات في الخمسينات، أثناء حكم خوان بيرون، الذي استخدم أيضاً سلطة الدولة، لإعادة توزيع الثروات على الطبقة العاملة، من أجل تدعيم سلطته الشخصية. وليس هناك أبلغ من الرسالة التي أرسلها بيرون لكارلوس ايباتيز رئيس الشيل عام 1953، إذ تشير إلى قدرة القادة السياسيين على رفض ضرورات الوقائع الاقتصادية بعناد شديد. يقول المسؤول الأرجنتيني ما يلي: «أعطى للشعب وخاصة للعامل، كل ما هو ممكن. وعندما يبدو لك أنك تعطيتهم الكثير، قم بإعطائهم أكثر من ذلك. سوف ترى النتائج. كل الناس سيحاولون إخافتك بشيخ الانهيار الاقتصادي. ولكن كل هذا ليس إلا كذباً. لا شيء أكثر مرونة من الاقتصاد: فهم لا يخافونه إلا لأن لا أحد يفهم منه شيئاً»⁽²⁶⁾.

ولكن من العدالة أن نقول إن التكنوقراطيين الأرجنتينيين قد فهموا الآن طبيعة اقتصاد بلادهم أفضل مما فهمها خوان بيرون - إلا أنهم أقل شعبية. فعلى الأرجنتين أن تواجه حالياً المشكلة الملحة للتخلص من إرثها الاقتصادي في تدخل الدولة، وقد أسندت هذه المهمة - لسخرية التاريخ - إلى أحد ورثة بيرون الرئيس كارلوس منعم.

أما المكسيك بقيادة الرئيس كارلوس ساليناس دي غورتاري، فقد باشر، بجرأة تفوق التي تتمتع بها أرجنتين منعم، بإجراء إصلاحات اقتصادية واسعة تشمل: تخفيض نسبة الضريبة وتخفيض عجز الموازنة؛ إعادة الشركات المؤتممة للقطاع الخاص (باعت الدولة بين 1982 و1991، 875 شركة من الشركات الـ 1155 التي تملكها)؛ وقمّع النهرب من الضريبة وغيرها من أشكال الفساد التي تمارسها الروابط المهنية والموظفين والنقابات؛ وأخيراً فتح التفاوض مع الولايات المتحدة حول ميثاق للتبادل الحر. في نهاية الثمانينات ارتفع الناتج القومي الخام من 3% إلى 4%

سنوياً خلال ثلاث سنوات متتالية، مع معدل تضخم سنوي أقل من 20% - وهو رقم منخفض جداً بالنسبة للمنطقة ولتاريخ البلد⁽²⁷⁾.

وهكذا، لقد فُقدت الثقة بالاشتراكية كنموذج اقتصادي سواءً بالنسبة للبلدان النامية أم بالنسبة للمجتمعات الصناعية المتقدمة. فمئذ ثلاثين أو أربعين عاماً كان البديل الاشتراكي يبدو أكثر معقولة وينحوي منحى مختلفاً. فقادة بلدان العالم الثالث، حتى وإن اقتضت الشهامة اعترافهم بالكلفة الإنسانية الهائلة من أجل التحديث على الطريقة السوفياتية أو الصينية، كانوا دائماً يستطيعون أن يتذرعوا بأن هذه الكلفة مبررة بهدف إجراء التصنيع. وكانت مجتمعاتهم جاهلة، عتيقة، متأخرة، وخائفة من الفقر. وكان [أولئك القادة] يروجون فكرة أن التحديث الاقتصادي وفق القواعد الرأسمالية لم يكن مجانياً، وأن مجتمعاتهم لا تستطيع على أي حال انتظار عقود عشرات السنوات الضرورية لإنجاز هذه العملية، كما شهدنا ذلك في أوروبا وأمريكا الشمالية.

هذا التبرير يبدو اليوم أقل إقناعاً. فالبلدان الآسيوية، التي جددت تجربة ألمانيا واليابان في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، برهنت على أن الليبرالية الاقتصادية تسمح «لإوفدي التحديث المتجددين» بمنافسة من سبقهم وحتى يتجاوزهم، وبرهنت أيضاً أن هذا الهدف يمكن تحقيقه خلال جيل واحد. حتى وإن لم تكن هذه العملية مجانية، فإن الحرمان والآلام التي تحملها الطبقات العاملة في اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان وهونغ كونغ تبقى ضئيلة نسبياً إذا قورنت بالترهيب الاجتماعي الذي خضع له مجموع السكان السوفيات أو الصينيين.

إن التجارب الراهنة للاتحاد السوفياتي والصين ودول أوروبا الشرقية التي أعادت توجيه اقتصادها نحو نظام السوق، توحي بمجموعة من الاعتبارات الجديدة التي يجب أن تبنى البلدان النامية عن اختيار الطريق الاشتراكي. لنفرض أن قائداً لحرب العصابات، نسج خيوط ثورة ماركسية - لينينية أو ماوية في أدغال البيرو أو بوليفيا ضد حكومتي هذين البلدين، فإن عليه أن يتحين الفرصة، كما في عام 1917 أو عام 1949، لكي ينتزع السلطة ويستخدم جهاز الدولة القمعي لإنهاء النظام الاجتماعي القديم وإنشاء مؤسسات اقتصادية مركزية جديدة. وفضلاً عن ذلك، يلزمه أن يتوقع - إذا كان ثائراً شريفاً من الناحية الفكرية - أن تكون ثمار هذه الثورة الأولى محدودة بالضرورة: وقد يأمل أن تبلغ البيرو أو بوليفيا، تحت سيطرته، المستوى الاقتصادي لألمانيا الشرقية السابقة في الستينات أو السبعينات. لن يكون هذا الوضع مثالياً، ولكن عليه أن يتوقع بقاء هذا البلد على هذه الحال لفترة طويلة نسبياً. وإذا كان هذا القائد الثوري يريد الذهاب إلى أبعد من المستوى الاقتصادي لألمانيا الشرقية، مع كل ما يتطلبه ذلك من تكاليف إجتماعية وإيكولوجية محيطة، عليه عندئذ أن يباشر ثورة ثانية حيث تزال فيها الأولوية الاشتراكية للتخطيط المركزي من أجل إعادة المؤسسات الرأسمالية. هذه المهمة الجديدة لن تكون سهلة لأن المجتمع يكون قد اكتسب خلال هذا الوقت نظاماً للأسعار غير عقلاني كلياً، وسيفقد القادة الاقتصاديون كل صلة مع ممارسات العالم الخارجي الحديثة، والطبقة العاملة تكون قد فقدت كل أخلاقية العمل التي كانت تملكها في السابق. على ضوء هذه المشاكل، التي يمكن توقعها كلها،

يبدو من الأسهل تفجير حرب عصابات في سبيل التوصل إلى السوق الحرة والانتقال مباشرة إلى الثورة الثانية الرأسمالية وتحاشي الثورة الاشتراكية السابقة. فهذا يقتضي الإطاحة بِبُنى الدولة القديمة المتعلقة بالتنظيم والبيروقراطية وهدم ثروة الطبقات المالكة القديمة وامتيازاتها وكيانها وذلك بتعريضها للتنافس الدولي، وأخيراً تحرير طاقات المجتمع المدني الخلاقة.

إن منطق علم الفيزياء الحديثة والتقدمية لا يُهيء المجتمعات الإنسانية مسبقاً للرأسمالية إلا إذا استطاع الناس أن يُدركوا بوضوح مصلحتهم الاقتصادية. فالمركتيلية ونظرية التبعية وعدد كبير آخر من الأوهام الفكرية مُنعت الناس لفترة طويلة من الوصول إلى هذا الوضوح في الرؤية. ولكن تجربة آسيا وأوروبا الشرقية تقدم الآن تحقيقات عملية مهمة لتقدير ادعاءات الأنظمة الاقتصادية المنافسة أو المعتبرة كذلك.

إن «أواليتنا» بإمكانها بعد اليوم تفسير إبداع ثقافة شاملة للاستهلاك مركزة على المبادئ الاقتصادية للبرالية، أكان ذلك بالنسبة للعالم الثالث أم بالنسبة للعالم القديم أو الجديد. إن العالم الاقتصادي، المنتج والدينامي، الذي ولدته التكنولوجيا المتقدمة والتنظيم العقلاني للعمل، يملك قدرة هائلة على المجانسة والاستيعاب. فهو باستطاعته أن يربط مدياً مجتمعات مختلفة عبر العالم كله من خلال خلق الأسواق العالمية وإثارة التطلعات والأمال الاقتصادية الموازية لها في عدد كبير من المجتمعات المختلفة. فتوة جذب هذا العالم تولد استعداداً قوياً جداً لمشاركة جميع المجتمعات الإنسانية، وهي نتيجة تتطلب اعتناء مبادئ الليبرالية الاقتصادية: إنه النصر النهائي لمسجل الأفلام التلفزيونية (آلة الفيديو).

- 10 -

في بلاد التربية

وهكذا أتيت إليكم يا أناس اليوم، وفي بلد التربية [...] .
ولكن ماذا حل بـ؟ مهيا بلغت شدة خوفي - كان لا بد لي أن أضحك!
لم تشهد عيني أبداً ما هو يمثل هذه الألوان المخططة.
كنت أضحك وأضحك بلا نهاية، بالرغم من أن قديمي كانت لا تزال ترنح، وقلبي كذلك.
فقلت: «هذا هو فعلاً بلد أوعية الدهان»
[نيتشه: هكذا تكلم زرادشت (القسم الثاني)]⁽¹⁾

نصل الآن إلى القسم الأكثر صعوبة من موضوعنا: لماذا تفقد أوعية الفيزياء الحديثة إلى الديمقراطية الليبرالية؟ إذا كان صحيحاً أن منطق التصنيع المتقدم الذي تحدده الفيزياء الحديثة يولد استعداداً قوياً لصالح الرأسمالية واقتصاد السوق، فهل ينتج أيضاً الحكومات الليبرالية والمشاركة الديمقراطية؟ لقد بينَ عالم الاجتماع سايمور مارتن ليبست (Lipset) في مقال رئيسي كتبه عام 1959، أن هناك درجة عالية جداً من الترابط التجريبي بين الديمقراطية الثابتة من جهة ومستوى التطور الاقتصادي لبلد معين من جهة أخرى، وكذلك مع مؤشرات أخرى تتعلق بالنمو الاقتصادي مثل التمدين والتربية... إلخ⁽²⁾، هل يوجد ارتباط ضروري بين التصنيع المتقدم والليبرالية السياسية بإمكانه أن يبرر هذه الدرجة العالية من الترابط؟ أم هل من الممكن أن تكون الليبرالية السياسية مجرد سمة ثقافية للحضارة الأوروبية ولجلفاتها المتنوعة التي أنتجت، لأسباب مستقلة، الأمثلة المذهلة للتصنيع الناجح؟

وكما سوف نرى، فإن العلاقة بين التطور الاقتصادي والديمقراطية هي أبعد ما تكون عارضة، ولكن الأسباب التي تصدر خيار الديمقراطية ليست اقتصادية بشكل أساسي. فهي لها أصل آخر، والتصنيع يقوّيها إن لم يجعلها إلزامية وضرورية.

إن العلاقات الوثيقة القائمة بين التطور الاقتصادي ومستوى التربية والديمقراطية تظهر بشكل واضح جداً في أوروبا المتوسطة. في العام 1958، انطلقت اسبانيا في ثورة اقتصادية ليبرالية حيث استبدلت سياسات الدولة فرانكية المركنتيلية بإجراءات ليبرالية تربط الاقتصاد الاسباني باقتصاد

العالم الخارجي . هذه الإجراءات حددت فترة من النمو الاقتصادي السريع جداً: فقبل عشر سنوات من موت فرانكو كانت نسبة النمو الاقتصادي السنوي 7,1%، ولحق اليونان والبرتغال بإسبانيا مع نسب سنوية هي على التوالي 6,5% و 6,2%⁽³⁾. والتحوللات الاجتماعية التي أدى بها التصنيع كانت جذرية: ففي إسبانيا، كانت نسبة 18% فقط من السكان تعيش في مدن تُعدُّ أكثر من مئة ألف نسمة عام 1950؛ في العام 1970 ارتفع هذا الرقم إلى 34%⁽⁴⁾. في العام 1950 كان نصف سكان إسبانيا واليونان والبرتغال يعملون في الزراعة، مقابل 24% كمعدل وسطي لأوروبا الغربية مجملها؛ في العام 1970 وحدها اليونان بقيت على المستوى نفسه، بينما انخفضت النسبة في إسبانيا إلى 21%⁽⁵⁾. وقد ترافق النزوح نحو المدن مع تحسُّن ملحوظ في مستوى التعليم والمداخيل الفردية؛ وثقافة الاستهلاك التي كانت تتوطَّد في بقية بلدان المجموعة الأوروبية ازداد استيعابها وطلبها مع ارتفاع مستوى المعيشة. بالطبع، لم تؤدِّ هذه التغيرات الاقتصادية والاجتماعية من ذاتها إلى تعددية سياسية أكثر أهمية، وإنما خلقت الوسط الاجتماعي الملائم لازدهار التعددية المقبل وذلك بمجرد أن تنقلب الشروط السياسية. ويشتهر عن لورانس لويروز رودو (Rodo)، مفوض خطة التنمية الاقتصادية لإبَّان حكم فرانكو، قوله إن إسبانيا قد تصبح مهياة للديمقراطية عندما يصل الدخل الفردي إلى 2000 دولاراً. وكان هذا الكلام نبؤة: عشية موت فرانكو، عام 1974، كان الدخل الفردي 2446 دولاراً؛ وكان عام 1957، 200 دولاراً⁽⁶⁾.

باستطاعتنا أن نلاحظ روابط مشابهة بين النمو الاقتصادي والديمقراطية الليبرالية في آسيا. فاليابان وهو الدولة الأولى في الشرق الأقصى التي باشرت التحديث، كان أيضاً الأول الذي أقام الديمقراطية الليبرالية المستقرة: لقد تَمَّت هذه العملية بالطبع بواسطة القوة، ولكن تبين أن النتيجة مستدامة. أما تايوان وكوريا الجنوبية، اللتان هما في المرتبة الثانية والثالثة بالنسبة لمستوى التعليم وبالنسبة للنتائج القومي الخام، فقد عرفتا تغيرات هائلة في نظامهما السياسي⁽⁷⁾. ففي تايوان مثلاً، 45% من أعضاء اللجنة المركزية للحزب الحاكم الكومندانغ، هم على درجة عالية من العلم، حصل العديد منهم عليها في الولايات المتحدة⁽⁸⁾. كما أن 45% من التايوانيين و37% من الكوريين الجنوبيين يتلقون إعداداً دراسياً عالياً وهو رقم يمكن مقارنته مع 60% عند الأميركيين و22% عند الإنكليز الذين هم في الحالة نفسها. وبالطبع فإن البرلمانيين الشباب والأفضل إعداداً في بلدهم، هم الذين دفعوا بقوة بالمؤسسة البرلمانية لأن تكون قوية وأفضل تمثيلاً.

وفي إفريقيا الجنوبية جرى وضع القوانين لنظام التمييز العنصري على اثر انتصار الحزب الوطني الذي يقوده مالان (Malan) عام 1948. فمجموعة البيض التي كان يمثلها كانت تميز بتأخرها الاقتصادي والاجتماعي، خاصة بالمقارنة مع المجتمعات الأوروبية المعاصرة؛ لقد كان البيض بمعظمهم في تلك الفترة مزارعين مساكين بلا ثقافة أجبروا بسبب الجفاف وصعوبات الحياة للنزوح نحو المدن⁽⁹⁾. عندها استخدموا سيطرتهم على الدولة للإندفاع إلى الأمام على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، وذلك بفضل القطاع العام أولاً. وبين 1948 و1988 تحولوا بشكل عميق ليصبحوا مجتمعاً مدينيّاً، مثقفاً، متكوناً أكثر فأكثر من «الياقات البيض» (فعاليات)

الذين يعيشون من مداخل المنشأة⁽¹⁰⁾ المصانع والمؤسسات الحديثة]. وبموازاة هذه الثقافة أقاموا صلات بالمعايير والاتجاهات السياسية في العالم الخارجي الذي لم يستطيعوا البقاء معزولين عنه لفترة طويلة. وبدأ مجتمع افريقيا الجنوبية يسير نحو الليبرالية مع نهاية السبعينات، عند شرعنة النقابات الخاصة بالسود وتراخي القوانين حول الرقابة. فالرئيس دوكليرك عندما رفع الخطر عن المؤتمر الوطني الأفريقي في شباط (فبراير) 1990، لم يكن يقود الرأي العام بقدر ما كان يتبعه، ولكنه كسب بذلك تأييد الرأي العام الدولي مدخلاً البلاد في مرحلة انتقالية نحو المساواة في الحقوق بين المجموعتين البيضاء والسوداء.

والاتحاد السوفياتي نفسه بدأ تحولاً اجتماعياً مشابهاً، وإن بوتيرة أبطأ من وتيرة بلدان آسيا. فهو أيضاً قد انتقل من اقتصاد ومجتمع زراعيين أساساً إلى مجتمع مديني. مع مستويات تعليمية أكثر ارتفاعاً على الدوام أكان من حيث الثقافة العامة أم التخصص⁽¹¹⁾. هذه التغيرات الاجتماعية التي كانت تجري في المسرح الخلفي بينما على المسرح الأمامي كانت تدور الحرب الساردة في برلين وكوبا، شجعت الخطوات الأولى نحو التحول الديمقراطي الذي سيأشر به لاحقاً. إذا نظرنا إلى العالم بمجمله نرى ترابطاً عاماً قوياً جداً بين التحديث الاقتصادي الاجتماعي وظهور ديمقراطيات جديدة. فالمنطق الأكثر تقدماً اقتصادياً والأكثر عراقية في ذلك، مثل أوروبا العربية وأمريكا الشمالية، هي أيضاً مناطق أقدم الديمقراطيات وأكثرها استقراراً في العالم، وأوروبا المتوسطة لم تتأخر عن اللحاق بها، وقد أصبحت الأنظمة فيها ديمقراطية منذ السبعينات. وكان البرتغال من بينها البلد الذي عرف الانتقال الأصعب إلى الديمقراطية، وذلك في أواسط السبعينات، لأنه انطلق من مستوى اقتصادي - اجتماعي أكثر انخفاضاً؛ أما التعبئة الاجتماعية فقد جرى قسم كبير منها بعد انهيار النظام القديم وليس قبل ذلك. وبعد أوروبا مباشرة تأتي آسيا من الناحية الاقتصادية حيث انتقلت بلدانها إلى الديمقراطية (أو هي على وشك الانتقال) وفقاً لدرجة غوها. ومن بين الدول الشيوعية في أوروبا الشرقية عرفت البلدان الأكثر تقدماً اقتصادياً - ألمانيا الشرقية (التي انضمت إلى جارتها الغربية)، هنغاريا وتشيكوسلوفاكيا، وتبعتهما بولونيا - الانتقال الأسرع نحو الديمقراطية الكاملة، بينما بلغاريا ورومانيا الأقل تطوراً كانا البلدين الوحيدين اللذين انتخبا الشيوعيين الإصلاحيين في بداية عام 1990. والاتحاد السوفياتي هو على مستوى اقتصادي يمكن مقارنته إجمالاً بمستوى الدول الكبرى في أمريكا اللاتينية مثل الأرجنتين، البرازيل، الشيلي والمكسيك، وهو مثلها لم ينجح بعد بإقامة نظام ديمقراطي مستقر تماماً. أما إفريقيا وهي أقل المناطق تطوراً في العالم فليس فيها ديمقراطيات مستقرة.

العيب الوحيد البارز هو منطقة الشرق الأوسط التي ليس فيها أيضاً ديمقراطيات مستقرة بينما تحوي عدداً كبيراً من الدول حيث المداخل الفردية تصل إلى المستويات الأوروبية أو الآسيوية. ولكن النفط يفسر كل شيء. فالمدخل النفطية سمحت لدول مثل العربية السعودية والعراق وإيران والإمارات العربية المتحدة أن تحصل الدلائل الخارجية للحدثة - سيارات، فيديوات، طائرات حربية من طراز ميراج أو فانتوم... إلخ - دون أن تتلقى مجتمعاتها التحولات الاجتماعية الضرورية لبناء ونحت مثل هذه الثروة.

فلكي نفسراً لماذا يجب على التقدم الصناعي أن ينتج الديمقراطية الليبرالية، نذكر ثلاثة أنواع من البراهين الأساسية. كل برهان له نواقصه.

والبرهان الأول هو برهان وظيفي: إن الديمقراطية هي الوحيدة القادرة على معالجة تعقيد المصالح المتأزمة التي يولدها الاقتصاد الحلي. هذه الفكرة دافع عنها بقوة تالكوت پارسونز (Parsons) الذي كان يعتبر أن الديمقراطية هي «عملية تطويرية شمولية» بالنسبة لكل المجتمعات:

«إن الحاجة الأساسية التي تجعلنا نعتبر الترابط الديمقراطي كواقع شمولي، رغم هذه المشاكل، هي التالية: كلما أصبح المجتمع أكثر اتساعاً ومعقداً فإنه يصبح تنظيمه السياسي الفعال مهماً، ليس فقط لفسدته الإدارية، وإنما أيضاً - وليس أقل من ذلك - لدعمه نظاماً شريعياً شمولياً [..]. لا يمكن لأي شكل مؤسسي يختلف جذرياً عن الرابطة الديمقراطية [..] أن يداري التوافق في ممارسة [السلطة] بفضل أشخاص أو جماعات خاصة، ومن أجل اتخاذ القرارات السياسية الملزمة بشكل خاص».

بالعودة قليلاً إلى آراء پارسونز، فالديمقراطيات هي أفضل تجهيزاً لمعالجة تزايد الجماعات صاحبة المصلحة التي خلفتها عملية التصنيع. لنأخذ مثلاً الفاعلين الاجتماعيين المحدد تماماً الذين يظهرون خلال هذه العملية: طبقة عمالية تتميز شيئاً فشيئاً وفق الاختصاصات الصناعية والكفاءات الحرفية؛ وشرائح جديدة من العاملين الوسيطين في الإدارة الذين لا تتوافق مصالحهم بالضرورة مع مصالح العاملين في الإدارة العليا. وموظفو الدولة على المستوى الوطني والإقليمي وحتى المحلي؛ وأخيراً، موجات من المهاجرين الشرعيين أو السريين الذين يحاولون الاستفادة من انفتاح أسواق العمل في البلدان المتطورة. ومصالح رجال الأعمال أنفسهم تتميز عن بعضها بالشكل نفسه. وتتابع هذه الآراء منطقتها معتبرة أن الديمقراطية هي أكثر وظيفية في مثل هذا السياق لأنها قابلة للتكيف أفضل من غيرها. فهي بإقامتها معايير شاملة ومفتوحة للمشاركة في النظام السياسي، تسمح لجماعات جديدة ومصالح إجتماعية جديدة بالتعبير عن ذاتها وبالنضمام إلى التوافق السياسي العام. والدكتاتوريات تستطيع أيضاً التكيف مع التغير، حتى أنها تفعل في بعض الحالات بشكل أسرع من الديمقراطيات، كما رأينا ذلك بالنسبة للأوليغرشية اليابانية أيام المايجي، بعد 1868. ولكن التاريخ مليء أيضاً بأمثلة مضادة - من الطلائع القائدة البليلة، وغير الواعية للتغيرات الاجتماعية التي تجري أمام أنظارها على أثر التطور الاقتصادي، مثل الجونكر (Junker) البروسيين أو كبار ملاكي الأراضي في الأرجنتين.

فبحسب هذه النظرية تعتبر الديمقراطية أكثر وظيفية من الدكتاتورية لأن الكثير من تلك التزايدات التي تنمو بين مختلف الجماعات الناشئة حديثاً يجب أن تحل إما في النظام الشرعي، أو في نهاية المطاف في النظام السياسي⁽¹⁴⁾. فالسوق وحده لا يستطيع أن يجد المستوى المطلوب ولا مصير توظيفات البنية التحتية العامة، أو القوانين من أجل حل نزاعات العمل، أو نسبة التنظيم في شركات النقل الجوي أو البري، أو معايير الصحة والأمن في العمل. كل مشكلة من هذه المشاكل «مشحونة بالقيم» إلى حد معين ويجب إحالتها إلى النظام السياسي. إذا نجح النظام في

حل نزاعات المصالح تلك بشكل يرضى جميع الفاعلين الاقتصاديين الرئيسيين، فإنه بلا شك نظام ديمقراطي. فالدكتاتورية تستطيع أن تحل مثل تلك النزاعات بشكل تسلطي باسم الفعالية الاقتصادية، ولكن سير الاقتصاد السليم يتعلق بحسن نية المتدخلين الاجتماعيين في العمل معاً وإذا كانوا لا يؤمنون بشرعية الحكم، وإذا لم تكن هناك ثقة بالنظام، لن يحدث تعاون ناشط وحاسي، وهو المطلوب لجعل النظام يعمل بهدوء في مجمل وظائفه⁽¹⁵⁾.

والمثل على أن الديمقراطية يمكنها أن تكون أكثر وظيفية بالنسبة إلى البلدان المتقدمة هو مثل البيئة - الأساسي في الوقت الراهن. في الواقع، من بين النتائج البارزة لتصنيع المتقدم نجد نسب التلوث العالية والأضرار الإيكولوجية؛ فهي تشكل ما يدعوه الاقتصاديون «العوامل الخارجية»، أي التكاليف المفروضة على قراء لا علاقة مباشرة لهم بالمؤسسات المسؤولة عن الأضرار. بالرغم من النظرية المختلفة التي تعزو هذه الأضرار الإيكولوجية تارة إلى الرأسمالية وطوراً إلى الاشتراكية، فإن التجربة قد دلت على أن أيّاً من النظامين ليس صالحاً بشكل خاص للبيئة. فالشركات الخاصة وكذلك المؤسسات المؤتممة والوزارات الاشتراكية تهتم فقط بالإنتاجية أو بالنمو وتحاول أن تتجنب الإنفاق فيما يتعلق بهذه «العوامل الخارجية» قدر المستطاع⁽¹⁶⁾. ولكن بما أن المطلوب ليس فقط النمو الاقتصادي، بل أيضاً بيئة سليمة لنا ولأولادنا، فإن الدولة تلقى نفسها مدفوعة إلى إيجاد تبادل بين الاثنين، وإلى توزيع أكاليف الحماية والأضرار الإيكولوجية بشكل لا يتحملها أي قطاع لوحده دون القطاعات الأخرى. لذلك فالشواهد الكارثية فيما يتعلق بالبيئة في العالم الشيوعي توحى بأن الفعالية لحماية هذه البيئة لا توجد لا في ظل الاشتراكية ولا الرأسمالية، وإنما في ظل الديمقراطية. فالأنظمة السياسية الديمقراطية بمجملها استجابت بسرعة إلى تصاعد الوعي الإيكولوجي في الستينات والسبعينات أكثر مما استجابت إليه الدكتاتوريات. وهكذا، بدون نظام سياسي يسمح للمجموعات المحلية أن تعترض على إنشاء مصنع للمنتوجات الكيماوية السامة وبدون حرية الروابط التي تسهر على فضح تصرفات الشركات والمؤسسات، وبدون إدارة سياسية وطنية حساسة بما فيه الكفاية لتخصيص موارد مهمة لحماية البيئة، فإن البلد يصاب بكموارث مشابهة لكارثة تشيرنوبيل وجفاف بحر آرال (Aral) ولنسبة في وفيات الأولاد أعلى بأربع مرات في كراكوفيا منها في بقية أنحاء بولونيا، أو أيضاً إلى النسبة المزعجة في الإجهاض في بوهيميا الغربية التي وصلت إلى 70%⁽¹⁷⁾. إلخ. فالديمقراطيات تسمح بمشاركة الجميع كما تسمح بردود الفعل الذي بدورها تنجّه الحكومات غالباً نحو تفضيل المؤسسات الكبرى التي تساهم بشكل ملموس في الثروة الوطنية على حساب المصالح الطويلة الأمد العائدة إلى مجموعات مشتتة من المواطنين.

هناك نوع آخر من البرهنة التي تفسر لماذا يجب أن ينتج التطور الاقتصادي الديمقراطي بشكل طبيعي، وهي تركز إلى اتجاه الدكتاتوريات أو الأنظمة ذات الحزب الواحد إلى الانحلال مع الزمن، وإلى الانحلال بشكل أسرع عندما يكون عليها أن تقود مجتمعات متقدماً تكنولوجياً. فالأنظمة الثورية تستطيع أن تحكم بلدانها بفعالية خلال سنواتها الأولى بفضل ما يسميه ماكس فيبر سلطانتها الكاريزمي (Charismatique). ولكن عندما يتوارى مؤسسو النظام لا شيء يكفل بأن يتمتع خلفاؤهم بدرجة من السلطة المشابهة، ولا أن يكون لهم الحد الأدنى من الكفاءة

المطلوبة لإدارة البلد. فالدكتاتوريات التي تدوم تكون قادرة على تحقيق تبذير شخصي فاضح، مثل الثريا التي تحوي 40000 شمعة، الخاصة بالدكتاتور الروماني السابق نيكولاي تشاوسيسكو، والتي بنيت عندما كانت الدولة تقطع التيار الكهربائي في فترات متقطعة. كما أن صراعات داخلية هدامة من أجل السلطة تنمو بين خلفاء مؤسس النظام الذين ينجحون في إفشال بعضهم بعضاً وليس في حكم البلد بفعالية. والحل البديل لهذه الصراعات الدائمة وللدكتاتوريات الاعتيادية يكون بتحديد الإجراءات المؤسسية والآلية من أجل اختيار القادة الجدد ومن أجل السياسات الواجب تطبيقها: إذا وجدت مثل تلك الإجراءات، فإن المسؤولين عن السياسات السيئة يمكن استبدالهم دون الاضطرار إلى قلب النظام برمته⁽¹⁸⁾.

هناك أيضاً ترجمة لهذه الأطروحة تطبق على الانتقال التسلسلي اليميني إلى الديمقراطية. هذا الانتقال ينتج عندئذٍ عن ميثاق أو عن تسوية بين مختلف جماعات النخبة الاجتماعية - الجيش، التكنوقراطيون، البرجوازية الصناعية: فهي تضطر إلى القبول، بسبب من كبتها وإنهاكها ومعارضة بعضها للبعض الآخر في طموحاتها، تقبل بمواثيق أو تسويات لتتقاسم السلطة كحل بديل للترضية⁽¹⁹⁾. ففي كلا الحالتين من الانتقال التسلسلي، اليميني واليساري، لا تولد الديمقراطية لأن البعض أرادها بأي ثمن، بل بالأحرى لأنها نتيجة للصراع بين فئات النخبة.

والمجموعة الأخيرة من الآراء - وهي الأقوى - التي تربط النمو الاقتصادي بالديمقراطية الليبرالية تكمن في كون نجاح التصنيع ينتج مجتمعات تطفئ فيها الطبقات الوسطى، وهذا النوع من المجتمعات يفرض المشاركة السياسية والمساواة في الحقوق. فبالرغم من الفوارق في المداخيل التي تحدث غالباً خلال سنوات التصنيع الأولى، فإن التطور الاقتصادي ينتج في نهاية المطاف نحو مساواة واسعة في الفرص، لأنه يؤدي إلى طلب كبير لليد العاملة المهمة والمعدة بشكل جيد. وبمكثنا الاعتقاد أن هذا النوع من المساواة في الوضع يبعث الناس لمعارضة الأنظمة السياسية التي لا تحترم هذه المساواة أو التي لا تسمح للشعب بالمشاركة في الحياة السياسية على قاعدة المساواة.

فالمجتمعات ذات الطبقات الوسطى القوية تولد من تعميم التعليم. وقد أشرنا باستمرار إلى الرابط بين التعليم والديمقراطية الليبرالية وهو رابط يبدو أساسياً⁽²⁰⁾. فالمجتمعات الصناعية تتطلب عدداً كبيراً من العمال والمسؤولين والتقنيين والباحثين المتخصصين متخصصاً عالياً والمؤهلين بشكل جيد؛ من هنا فإن الدولة الأكثر دكتاتورية لا تستطيع أن تتلافى الحاجة إلى التعليم الجماهيري ولا إلى التعليم المتقدم والأكثر تخصصاً، إذا كانت تريد أن تتطور من الناحية الاقتصادية. مثل هذه المجتمعات لا يمكن أن تتوافر دون قطاع واسع للتأهيل المتخصص. ففي العالم المتطور يتحدد الموقع الاجتماعي كلياً تقريباً بمستوى التأهيل أو بالدبلوم الذي يحصل عليه المرء⁽²¹⁾. والفوارق الطبقة الموجودة في الولايات المتحدة حالياً تعود بالدرجة الأولى إلى الفوارق في التعليم، ليس هناك عملياً أي عائق أمام نجاح الفرد الذي يملك قواعد صلبة من التأهيل. وبالمقابل فإن النقص في التأهيل يحكم على الشخص بشكل أكيد أن يحتل المرتبة الثانية من المواطنة.

ونتيجة التربية على المواقف السياسية هو تأثير معقد، ولكن توجد أسباب تدفع للاعتقاد أن هذا

التأثير يخلق على الأقل شروط المجتمع الديمقراطي المسبقة. فالهدف المعلن للتربية الحديثة هو «تحرير» الناس من الأحكام المسبقة والأشكال التقليدية للسلطة. يقال إن الناس المثقفين لا يخضعون للسلطة خضوعاً أعمى، بل إنهم يتعلمون كيف يفكرون من تلقاء أنفسهم. حتى ولو لم يكن ذلك صحيحاً بدقة بالنسبة للجمهور الواسع، فإننا مع ذلك نستطيع أن نعلم الناس تمييز مصالحهم الخاصة والتفكير على أمد طويل. والتربية أيضاً تجعل الناس أكثر تطلباً لأنفسهم وعجاء أنفسهم، وبعبارات أخرى، فإنهم يكتسبون معنى معيناً للكرامة يودّون أن يحترمه مواطنوهم وكذلك الدولة. فمن الممكن لإقطاعي محلي في أحد المجتمعات الصلاحية التقليدية (أو لقوض شيوعي في حالات أخرى) أن يجنّد الفلاحين لقتل الآخرين والاستيلاء بأراضيهم. فالمأجورون هنا يعملون ليس بدافع مصلحتهم الداتية وإنما لأنهم اعتادوا الخضوع للسلطة. بينما في البلدان المتطورة يمكن اجتذاب أشخاص محترفين في المدن للمشاركة بعدد كبير من القضايا الغربية، كممثل نظام لتخفيف الوزن، مباراة في الركض الماراتونية)، ولكنهم لا ينخرطون في ميليشيا خاصة أو غيرها من «فرق الموت» لمجرد أن رجلاً باللباس العسكري أمرهم بذلك.

وهناك جانب آخر من هذا الرأي يقول إن النخبة العلمية والتقنية المطلوبة لإدارة الاقتصاديات الصناعية الحديثة تتطلب درجة عالية من التحرر السياسي، لأن البحث العلمي لا يمكن أن يتم إلا في جو من الحرية والتبادل المفتوح بين الأفكار. لقد رأينا فيما سبق كيف ولّد ظهور نخبة تكنوقراطية مهمة ميلاً معيناً لصالح الأسواق والتحرر الاقتصادي في الاتحاد السوفياتي والصين، لأن تلك الأسواق كانت أكثر توافقاً مع معايير العقلانية الاقتصادية. وهذا الرأي يمتد هنا إلى المجال السياسي: فالتقدم العلمي يتعلق ليس فقط بحرية البحث العلمي، وإنما أيضاً بالمجتمع والنظام السياسي المفتوحين بمجملهما على حرية النقاش والمشاركة⁽²²⁾.

هذه هي الآراء التي يمكن إبرازها لربط المستويات العالية للتطور الاقتصادي بالديمقراطية الليبرالية. فوجود ترابط تجريبي بين الاثنين لا شك فيه، إلا أنه في نهاية المطاف ليس هناك نظرية واحدة من بين هذه النظريات ثلاث إقامه رابط سببي ضروري.

فالرأي الذي نسبناه لتالكوت پارسونز لتبرير أن الديمقراطية الليبرالية هي النظام الأفضل لحل النزاعات على قاعدة التوافق في مجتمع حديث معقد، ليس مبرراً إذاً إلى حدٍ معين. فالشمولية والشكلية اللتان تميزان سيادة القانون في الديمقراطيات الليبرالية تقدمان أرضية يستطيع عليها الناس أن يتنافسوا ويشكلوا تحالفات ويعقدوا في النهاية تسويات. وأخيراً، ليس مؤكداً أن تكون الديمقراطية الليبرالية بالضرورة النظام السياسي الأكثر تكيفاً من ذاته لحل النزاعات الاجتماعية. إن قدرة الديمقراطية على حل النزاعات سلمياً تصل إلى حدّها الأقصى عندما تدور هذه النزاعات بين «جماعات المصالح» التي تتوافق مسبقاً وبشكل واسع على القيم الأساسية وقواعد العمل، وعندما تكون هذه النزاعات ذات طبيعة اقتصادية بشكل أساسي. إلا أن هناك أنواعاً أخرى من النزاعات غير الاقتصادية التي يصعب معالجتها لأنها تتعلق بمشاكل مثل وراثة المركز الاجتماعي والجنسية، فالديمقراطية ليست مؤهلة بشكل خاص لمعالجة هذه الأمور.

والنجاح النسبي للديمقراطية الأميركية في حل النزاعات بين المصالح المختلفة للفئات داخل

مجتمع غير منسجم ودينامي في الوقت نفسه لا يفترض أن تكون الديمقراطية من حيث هي تعريف قادرة على حل النزاعات التي تبرز في مجتمعات أخرى. فالتجربة الأميركية هي فريدة تملأ نظراً لأن «الأميركيين ولدوا متساوين» على حد تعبير توكفيل⁽²³⁾. وعلى الرغم من تنوع بلاد منشئهم والأصقاع التي عاش فيها جدودهم، فإنهم قد تخلّوا عن هذه الهويات عند وصولهم إلى أميركا وذاوبوا في مجتمع جديد بلا طبقات اجتماعية محددة بشكل دقيق، وبلا انقسامات إثنية أو قومية مثبتة منذ زمن بعيد. فالبنية الاجتماعية والإثنية لأميركا كانت مطواعة بما يكفي لتتلافى حتى الآن، ظهور طبقات اجتماعية حادة، أو ظهور مشاعر قومية بدائية مهمة أو أقليات لغوية⁽²⁴⁾. ونادراً ما واجهت الديمقراطية الأميركية نزاعات اجتماعية يصعب معالجتها، كما حصل في مجتمعات أخرى أكثر تقدماً.

بالإضافة إلى ذلك، لم تُوفّق هذه الديمقراطية الأميركية نفسها بشكل خاص في معالجة مشكلتها الإثنية الكبرى، أي مشكلة السود. لقد شكلت عبودية السود لفترة طويلة الاستثناء الرئيسي للمبدأ العام القائل إن الأميركيين «ولدوا متساوين» ولم تكن الديمقراطية الأميركية قادرة حقاً على حل مشكلة العبودية بوسائل ديمقراطية. فبعد مضي زمن طويل على إلغاء العبودية، أي زمن طويل على حصول السود الأميركيين على المساواة الشرعية الكاملة، يبقى عدد كبير منهم غريباً كلياً عن التيارات الرئيسة للثقافة الأميركية. وباعتبار أن المشكلة هي من طبيعة ثقافية أساساً، سواء تعلّق الأمر بالسود أم بالبيض، فليس مؤكداً أن تكون الديمقراطية الأميركية قادرة حقاً أن تفعل ما هو ضروري لاستيعاب السود كلياً والانتقال من المساواة الشكلية في الحظوظ إلى المساواة في الأوضاع، وهي مساواة أكثر شمولية وأكثر واقعية.

قد تكون الديمقراطية الليبرالية أكثر وظيفية بالنسبة لمجتمع حقق درجة عالية من المساواة الاجتماعية والتوافق حول بعض القيم الأساسية. ولكن بالنسبة لمجتمعات متمحورة جداً حول خطوط انكسار وانقسام بالغة الخطورة مثل الطبقات الاجتماعية أو القومية أو الدين، فإن الديمقراطية قد تكون صيغة للفشل أو للركود. إن الشكل النموذجي للمتحور هو الصراع الطبقي في مجتمعات تحوي بنى طبقية بالغة الانقسام، ليس فيها مساواة وهي وريثة لنظام اجتماعي اقطاعي. كانت هذه حال فرنسا أيام الثورة؛ وهي دائماً حال بلدان العالم الثالث مثل الفيليبين والبرو. تسيطر على المجتمع نخبة تقليدية مكونة غالباً من كبار ملاكي الأراضي الذين لا يتساحون مع الطبقات الأخرى إلا إذا كان بعضها قوياً وفعالاً. فإقامة ديمقراطية شكلية في مثل هذه البلدان إنما يَسْتَرُّ فوارق هائلة في الثروة والمركز والمقام والقوة التي تستطيع تلك النخبة استخدامها للسيطرة على العملية الديمقراطية. ويتج عن ذلك مرض اجتماعي مألوف: فسيطرة الطبقات الاجتماعية القديمة يُؤلّد معارضة يسارية جذرية تعتقد أن النظام الديمقراطي نفسه فاسد يجب قلبه مع الجماعات التي يحميها. والديمقراطية التي تحمي مصالح طبقة من الملاكين العقيمين والتي تولد حرباً أهلية اجتماعية لا يمكن تسميتها «وظيفية» بالتعابير الاقتصادية⁽²⁵⁾.

ليست الديمقراطية صالحةً بشكل خاص لحل النزاعات بين الجماعات الإثنية والقومية المختلفة. إن مسألة السيادة القومية كتعريف، لا يمكن إجراء التسوية بشأنها: فهي تتعلق بشعب

أو بأخر - الأرمن أو الأذربيجانيين، الليتوانيين أو الروس - وعندما تدخل في النزاع فئات مختلفة من النادر أن نجد الوسيلة لتهدة المشاعر بواسطة تسوية ديمقراطية سليمة، كما هو الحال بالنسبة للنزاعات الاقتصادية. فالاتحاد السوفياتي لا يمكنه في الوقت نفسه أن يصبح ديمقراطياً ويبقى موحداً، إذ ليس هناك من قومية بين القوميات السوفياتية المختلفة تتفق مع الأخرى للإشتراك بمواطنة و بهوية مشتركتين. فالديمقراطية لا يمكن أن تظهر إلا عند تفسخ البلد إلى وحدات قومية أصغر. إلا أن الديمقراطية الأميركية قد نجحت بشكل خاص في معالجة مشاكل التنوع الاثني، ولكن هذا التنوع بقي في حدود معينة: إذ لا تشكل أية فئة اثنية أميركية اليوم مجموعة تاريخية تعيش على أراضٍ تقليدية وتتكلم لغتها الخاصة وتذكر بأنها كانت في الماضي أمة ولها سيادة.

قد تكون الدكتاتورية «المحدثة» مبدئياً أكثر فعالية بكثير من الديمقراطية لخلق الشروط الاجتماعية التي تسمح بالنمو الاقتصادي الرأسمالي، ومع الزمن، بظهور ديمقراطية مستقرة. لنأخذ على سبيل المثال حالة الفيليبين: لا يزال المجتمع الفيليبيني قائماً على نظام اجتماعي يتميز باللامساواة في الأرياف حيث يسيطر عدد صغير من العائلات التقليدية الملاك على قسم كبير من الأراضي الزراعية. وكما هي صورة الأرستقراطيات الفلاحية الأخرى فإن أرستقراطية الفيليبين قليلة الفعالية والدينامية. إلا أنها بفضل موقعها الاجتماعي نجحت في السيطرة على معظم الحياة السياسية بعد الاستقلال. وسيطرة هذه الجماعة المستمرة غدت بالمقابل إحدى عصابات الانتصار الماوية التي ما زالت متواجدة حتى الآن في جنوب شرق آسيا، تلك التابعة للحزب الشيوعي الفيليبيني وجناحه العسكري (جيش الشعب الجديد). فسقوط دكتاتورية ماركوس واستبداله بكوراسون أكينو عام 1987 لم يفعل شيئاً لإصلاح مشكلة الأراضي أو الحد من الانتفاضة، نظراً لأن عائلة أكينو تعتمد من بين أكبر ملاكي الأراضي في الفيليبين. فمند انتخابها تعزّرت الجهود لإجراء إصلاح زراعي جذبي أمام معارضة البرلمان الذي يسيطر عليه هؤلاء الملاكون الذين يشكلون الأهداف الرئيسية لهذا الإصلاح. في مثل تلك الحالة تكون الديمقراطية محدودة جداً لإقامة نوع النظام الاجتماعي المساواتي الذي قد يكون ضرورياً كركيزة للنمو الرأسمالي بقدر ما يكون ضرورياً أيضاً بالنسبة لثبات الديمقراطية ذاتها على أمد طويل⁽²⁶⁾. في مثل هذه الظروف قد تكون الدكتاتورية أكثر «وظيفية» لإقامة مجتمع حديث، كما كانت الحال عندما استخدمت السلطة الدكتاتورية لفرض الإصلاح الزراعي أثناء احتلال اليابان من قبل الأميركيين.

إن النوع نفسه من جهد الإصلاح باشر به العسكريون اليساريون الذين سيطروا على البيروبيس 1968 و 1980. فقبل انقلاب الضباط كان 50% من الأراضي تحت سيطرة 7% من الملاكين الذين كانوا أيضاً يشرفون على معظم العمل السيامي في البيرو. فالكوريون في السلطة أنجزوا الإصلاح الزراعي الأكثر جذرية في أميركا اللاتينية بعد الإصلاح الذي أجري في كوبا، واستبدلوا أغنياء الأراضي القدامى بنخبة جديدة من الصناعيين والتكنوقراطيين، مهلين بذلك نحو الطبقات الوسطى السريع من خلال التحسينات في النظام التربوي⁽²⁷⁾. هذه الحقبة الدكتاتورية حملت البيرو قطاعاً مؤمناً هو أيضاً أكثر تطوراً وأقل فعالية⁽²⁸⁾، ولكنه نجح في إلغاء بعض الفوارق الفاضحة، ممهداً بذلك التوجهات لظهور قطاع اقتصادي حديث بعد أن عاد العسكريون إلى ثكناتهم عام 1980.

٩ إن استخدام سلطة الدولة الدكتاتورية من أجل تحطيم سيطرة الجماعات القائمة ليس وفقاً على اليسار اللينيني؛ إذ استخدمت الأنظمة اليمينية أحياناً هذه الوسيلة لتسهيل الانتقال نحو اقتصاد السوق وبالتالي تحقيق مستويات التصنيع الأكثر تقدماً. فالرأسمالية تزدهر بشكل أفضل في مجتمع متحرك قائم على المساواة، حيث عزلت طبقة وسطى تتحلّى بالمبادرة الملاكين التقليديين وغيرهم من الجماعات ذات الخطوة وإثماً غير الفعالة اقتصادياً. فعندما تستخدم الدكتاتورية «التحديثة» الوسائل الإلزامية من أجل تسريع هذه العملية وتتلافى في الوقت نفسه تحويل الموارد والسلطة من طبقة الملاكين التقليديين غير الفعالة إلى قطاع مؤمم هو أيضاً غير فعال، فإننا لا نرى لماذا يكون هذا النظام غير متوافق اقتصادياً مع الأشكال الأكثر حداثة في التنظيم الاقتصادي «التالي للتصنيع». هذا النوع من المنطق هو الذي حدا بأندرانيك ميغرانيان (A. Migrantian) وغيره من المفكرين السوفيّات إلى الدعوة «لانتقال تسلطي» نحو اقتصاد السوق في الاتحاد السوفيّاتي، من خلال اصطناع رئاسة وطنية مزوّدة بسلطات دكتاتورية⁽²⁹⁾.

هناك الكثير من الانقسامات الطبقية (القومية والاثنية والدينية) يمكن تخفيفها بواسطة عملية التنمية الاقتصادية الرأسمالية ذاتها، فتحسّن بذلك توجهات التوافق الديمقراطي مع الزمن. ولكن لا شيء يضمن بالآ تستمر هذه الفوارق والاختلافات مع نمو البلاد الاقتصادي، وحتى بالآ تعاود الظهور بشكل أكثر حدة. فالتطور الاقتصادي لم يطمس معنى الهوية الوطنية عند الكنديين الفرنسيين في كيبيك: فخوفهم من الانتماء في الثقافة الانكليزية المسيطرة قوى رغبتهم في المحافظة على طابعهم الخاص. والقول إن الديمقراطية هي أكثر وظيفية بالنسبة للمجتمعات التي «ولدت متساوية» مثل مجتمع الولايات المتحدة، يفترض أن مسألة معرفة كيف تتوصل أمة معينة إلى المركز الأول هي مسألة محلولة. فالديمقراطية إذاً لا تصبح بالضرورة أكثر وظيفية عندما تصبح المجتمعات أكثر تعقيداً وأكثر تنوعاً. في الواقع تطرح المسألة بالضبط عندما يتجاوز تنوع مجتمع ما حداً معيناً.

والقسم الثاني من فئات المعروضة سابقاً - القائلة إن الديمقراطية تظهر أحياناً كنتيجة لتنافس على السلطة بين مجموعات غير ديمقراطية يمينية أو يسارية - ليس مرضياً هو الآخر لتفسير: لماذا يجب أن يكون هناك تطور شمولي باتجاه الديمقراطية الليبرالية؟ في هذا التفسير، ليست الديمقراطية هي الحل المفضل لأي من الجماعات المتصارعة على السلطة في البلاد. فالديمقراطية تصبح حل العكس نوعاً من التسوية بين الفئات المتصارعة وتبدو بهذا معرضة لفقدان توازن القوى القائمة، بحيث يخشى أن تنتصر إحدى هذه الجماعات المتنافسة مجدداً بسبب فقدان التوازن هذا. وبعبارة أخرى، إذا قامت الديمقراطية في الاتحاد السوفيّاتي فقط بسبب أن طموحين أمثال غورباتشوف أو يلتسين يحتاجون إلى «عصا» شعبية لدحر جهاز الحزب المتشبث بالسلطة، فستتبع ذلك أن نصر الواحد أو الآخر سيؤدي إلى تخفيض، أو حتى إلغاء المكاسب الديمقراطية. كذلك، فإن هذه الآراء تفترض ألا تتعدّى الديمقراطية في أميركا اللاتينية التسوية بين اليمين السلطوي واليسار الذي ليس أقل تسلطية، أو بين فئتين متنافستين من اليمين تملك كل واحدة منهما رؤيتها الخاصة للمجتمع التي ستفرضها قريباً عندما تصبح قادرة على الاستئثار

بالسلطة. قد تكون هذه طريقة صحيحة لوصف عملية التحول الديمقراطي في بعض البلدان المحددة، ولكن إذا لم تكن الديمقراطية «الخيار الأول» لفئة فسوف يصعب استقرارها. إن مثل هذا التفسير لا يمكنه أن يأمل تطوراً شاملاً بهذا الاتجاه⁽³⁰⁾.

والملاحظة النهائية - الفائلة إن التقدم الصناعي ينتج مجتمعات ذات طبقات ومسطى قوية تفضل بشكل طبيعي الحقوق الليبرالية والمشاركة الديمقراطية - هي غير صحيحة إلا بنسبة معينة. من الواضح تماماً أن التعليم، إذا لم يكن شرطاً مسبقاً لا بد منه فهو على الأقل مساعد للديمقراطية لا يستهان به. من الصعب أن نتصور الديمقراطية تعمل بشكل صحيح في مجتمع أكثرية أمية حيث لا يستطيع الشعب أن يستفيد من الإعلام حول الخيارات المقدمة له. ولكن هذا يختلف عن القول إن التعليم يؤدي بالضرورة إلى الإيمان بالمعايير الديمقراطية. إننا نلاحظ أن ارتفاع مستوى التعليم بدءاً من الاتحاد السوفياتي والصين وصولاً إلى كوريا الجنوبية وتايوان والبرازيل قد ارتبط بشكل وثيق بانتشار المعايير الديمقراطية. وحالياً تبدو الأفكار الديمقراطية هي الجارية في كبريات المراكز العالمية للتربية: ليس مستغرباً إذاً أن يعود طالب من تايوان بعد أن حصل على دبلوم الهندسة من جامعة: U.C.L.A. إلى بلاده مع فكرة أن الديمقراطية الليبرالية تمثل أعلى شكل للتنظيم السياسي بالنسبة للبلدان الحديثة. ولكن هذا ليس له علاقة بالإدعاء القائل إن هناك علاقة ضرورية بين هذا الإعداد الهندسي - أي ما هو مهم حقاً بالنسبة لتايوان - واعتقاده كمؤمن جديد بالديمقراطية الليبرالية. إن الاعتقاد أن التربية تقود طبعاً إلى القيم الديمقراطية يعكس بالفعل اعتقاداً كبيراً من قبل الديمقراطي. ويعبارات أخرى، عندما لم تكن الأفكار الديمقراطية منتشرة بشكل واسع ومقبولة، كان يحدث غالباً أن الشباب الذين يأتون للدراسة في الغرب يعودون إلى بلدانهم معتبرين أن الشيوعية أو الفاشية هما مستقبل المجتمعات الحديثة. فالإعداد العالي في الولايات المتحدة أو في غيرها من البلدان الغربية يُدخل اليوم إلى العقول الشابة التوجه التاريخي والنسوي في فكر القرن العشرين. فهذا يهينهم ليكونوا مواطنين للديمقراطيات الليبرالية وذلك بتشجيع نوع من التسامح المتن به لوجهات النظر المختلفة، ولكن هذا يعلمهم أيضاً أن لا سبباً أساسياً للاعتقاد بتفوق الديمقراطية الليبرالية على أشكال الحكم الأخرى.

أما كون الطبقات الوسطى المثقفة تفضل بكثافة الديمقراطية الليبرالية على الأشكال المختلفة من التسلطية في البلدان الأكثر تصنيعاً فهو يطرح مشكلة سبب هذا التفضيل. يبدو واضحاً نسبياً أن تفضيل الديمقراطية ليس مفروضاً من خلال منطق عملية التصنيع بحد ذاتها. فمنطق هذه العملية قد يبدو في الواقع أنه يشير إلى الاتجاه المعاكس. فإذا كان هدف البلاد هو النمو الاقتصادي قبل أي اعتبار آخر فإن الائتلاف الرابع حقاً لن يكون لا الديمقراطية الليبرالية ولا الأنواع المختلفة من الاشتراكية - اللينينية أو الديمقراطية - بل بالأحرى هذا المزج بين الاقتصاد الليبرالي والسياسة التسلطية الذي سبّه بعض المراقبين «الدولة البيروقراطية - التسلطية»، أو ما يمكن أن نسميه «الدولة التسلطية المعتمدة إقتصاد السوق».

هناك بداهة تجريبية مهمة للإشارة أن هذا الشكل من التحديث التسلطي ينجح بشكل أفضل

من عكسه الديمقراطي. لقد سجلت بعض أشكال النمو الاقتصادي المذهلة خلال التاريخ في هذا النوع من الدول مثل: الامبراطورية الألمانية، اليابان في عصر المايجي، روسيا في عصر فيث (Witte) وستوليين، أو مؤخرًا البرازيل بعد الانقلاب العسكري عام 1964، والشيلي خلال حكم بينوشيه، وبالطبع «النمور» الآسيوية⁽³¹⁾. فبين العام 1961 و1968 مثلاً، في حين كانت نسبة النمو السنوية للبلدان الديمقراطية المتقدمة، بما في ذلك الهند وسيلان والفلبين والشيلي وكوستاريكا - لا تتعدى 2.1%، كانت مجموعة الأنظمة السلطوية والمحافظة (اسبانيا والبرتغال وإيران ونايوان وكوريا الجنوبية والتايلاند والباكستان) تحقق نسبة نمو تبلغ 5.2%⁽³²⁾.

أما الأسباب التي تجعل «الدولة السلطوية المعتمدة اقتصاد السوق» تنجح اقتصادياً بشكل أفضل من الدولة الديمقراطية، فهي بسيطة؛ لقد عرضها الاقتصادي جوزف شوميتز في كتابه: «الأساسية، الاشتراكية والديمقراطية»، بالرغم من أن ناخبي البلدان الديمقراطية يستطيعون التأكيد بالمجرد على مبادئ السوق الحرة، فإنهم جميعاً مستعدون للتخلي عنها عندما تتعرض مصالحهم الخاصة الاقتصادية لأي خطر. وبعبارة أخرى، ليس هناك أي ادعاء لتكون خيارات الجماهير الديمقراطية خيارات عقلانية من الناحية الاقتصادية ولا أن يتوان الخاسرون اقتصادياً عن استخدام سلطتهم السياسية لحماية مواقفهم. فالأنظمة الديمقراطية التي تعكس مطالب مختلف جماعات المصالح في مجتمعاتها، تميل بمجملها لصرف المزيد من أجل الحماية الاجتماعية ولا تتخذ إجراءات تحد من الإنتاج بواسطة سياسات ضريبية معذلة للأجور، وتسعى إلى حماية الصناعات المتدهورة وغير القادرة على المنافسة؛ فعجزها في الموازنة سوف يصبح أكثر أهمية، ونسبة التضخم تميل إلى الارتفاع. ولتأخذ مثلاً حديثاً: خلال الثمانينات أنفقت الولايات المتحدة أكثر بكثير مما أنتجت بسبب عجز متزايد في الموازنة، مما يكبح النمو الاقتصادي المستقبلي ويشوش خيارات الأجيال المقبلة المتعلقة بالحفاظ على الاستهلاك عند مستواه المرتفع. بالرغم من الوعي الكامل للخطر السياسي والاقتصادي الذي يعرض له هذا النوع من عدم الدراية، فإن النظام الديمقراطي الأمريكي لم يكن قادراً على معالجة المسألة بجدية إذ إنه اضطر إلى التخفيض الواضح في الموازنة وإلى اجراء زيادات في الضرائب. لم تبد الديمقراطية الأميركية خلال السنوات الأخيرة أنها تتمتع بدرجة عالية من المرونة الوظيفية.

وبالمقابل، فالأنظمة السلطوية هي أفضل استعداداً لاتباع سياسات اقتصادية ليبرالية حقاً، دون أن تتشغل بأهداف إعادة التوزيع التي تكبح النمو. قد لا تؤدي حسابات لعمال الصناعات المتدهورة ولا تقوم بدعم قطاعات غير فاعلة لمجرد أن هذه القطاعات تمارس ضغطاً سياسياً. فهي تستطيع على العكس استخدام سلطة الدولة للحفاظ على مستوى منخفض من الاستهلاك من أجل النمو على أمد طويل. فكوريا الجنوبية خلال مرحلة نموها الكبرى في الستينات نجحت في إلغاء مطالب الأجراء بمنع الاضرابات ومنع أي حديث عن تحسين الاستهلاك وعن حماية الشغيلة. بالمقابل أدّى الانتقال الديمقراطي للبلاد عام 1987 إلى تفاقم الاضرابات بشكل لم يسبق له مثيل وإلى مطالب بزيادة الأجور كان على النظام الجديد المنتخب ديمقراطياً أن يواجهه. وبالطبع فالأنظمة الشيوعية كانت قادرة على الحصول على نسب عالية جداً في الادخار والتشجيع

وذلك بكبح الاستهلاك بشكل منتظم، ولكن نموها الطويل الأمد وقدرتها على التحديث أعيقا بسبب غياب المنافسة. إلا أن الأنظمة التسلطية تربح على الصعيدين: فهي تستطيع أن تفرض على سكانها درجة عالية نسبياً من النظام الاجتماعي مع السماح بدرجة كافية من الحرية من أجل دفع التجديد واستخدام التكنولوجيات الأكثر حداثة.

إذا كانت بعض الحجج ضدّ الفعالية الاقتصادية للديمقراطيات تقول إنها تبالغ في خلط السوق بمصالح إعادة التوزيع والاستهلاك الجاري، فإن حجة أخرى تقول إنها مقصرة في هذا المجال. فالأنظمة التسلطية المتجهة نحو اقتصاد السوق هي على أكثر من صعيد أنظمة «دولية» في سياساتها الاقتصادية أكثر من الديمقراطيات المتطورة في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية. ولكن هذه الدولة تتجه فقط نحو رعاية النمو الاقتصادي القوي أكثر من اتجاهها نحو أهداف مثل إعادة التوزيع والعدالة الاجتماعية. ليس مؤكداً أن «السياسات الصناعية» التي تتبناها الدولة وتدعم بعض القطاعات الاقتصادية بمعزل عن بعض القطاعات الأخرى قد شكلت عائقاً، بل إنها ساعدت الاقتصاد في اليابان وفي غيره من البلدان الآسيوية. ولكن التدخلات الدولية من هذا النوع التي أجريت بذلك مع المحافظة في الإطار العام على السوق المفتوحة للمنافسة، تبين أنها متوافقة تماماً مع المستويات العالية جداً في النمو الاقتصادي. فالمخططون النايوانيون استطاعوا في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات أن يحولوا موارد التوظيف من الصناعات الخفيفة مثل النسيج نحو صناعات الناطحات الآلية والآلات المتوسطة بالرغم من الصعوبات والبطالة التي خلقها هذا التحول في القطاع الأول، «فالسياسة الصناعية» لم تفعل فعلها في تايوان إلا لأن الدولة كانت قادرة على حماية تكنوقراطيينها المخططين من الضغوطات السياسية، بحيث إنهم استطاعوا الضغط على السوق واتخاذ قراراتهم وفق معايير الفعالية وحدها - وبوضوح، فعل النظام فعله لأن تايوان لم تكن تحكم ديمقراطياً. هناك احتمال أقل بأن تنجح السياسة الصناعية الأميركية في تحسين تنافسيتها الاقتصادية، لأن أميركا هي بالضبط أكثر ديمقراطية من اليابان أو «النمور الأربعة» في الشرق الأقصى. فعملية التخطيط فيها تخضع بسرعة لضغوطات الكونغرس التي تهدف إما لحماية الصناعات غير الفعالة، أو إلى إعلاء شأن مصالح خاصة معينة.

هناك علاقة لا جدال فيها بين التطور الاقتصادي والديمقراطية الليبرالية، بإمكاننا ملاحظتها بسهولة إذا نظرنا حولنا. ولكن طبيعة هذه العلاقة هي أكثر تعقيداً مما تظهر عليه للوهلة الأولى؛ وهي لا تُفسّر بشكل مرضٍ من قبل أية نظرية عرضت حتى الآن. فنطلق الفيزياء الحديثة وعملية التصنيع التي نفترضه لا تعيّنان اتجاهاً واحداً في المجال السياسي، كما تفعلان ذلك في المجال الاقتصادي. والديمقراطية الليبرالية تتوافق بالطبع مع النضج الصناعي وهي مفضلة من قبل مواطني العديد من الدول المتقدمة صناعياً، ولكن لا يظهر أي ترابط حتمي بين الاثنين. فالأولية التي تحكم اتجاه نظامنا التاريخي تقود إلى مستقبل بيروقراطي وتسلطي، كما تقود أيضاً إلى مستقبل ليبرالي. علينا إذاً أن نحاول فهم أزمة الأنظمة التسلطية الراهنة والثورة الديمقراطية العالمية.

- 11 -

جواب السؤال الاول

جوابنا المؤقت هو «نعم» على السؤال التالي الذي طرحه كانط: «هل من الممكن كتابة تاريخ شامل من وجهة نظر كوسموبوليتية (عالمية)؟».

إن الفيزياء الحديثة قد أعطتنا إجابة أدنى انتشارها التدريجي إلى إعطاء التاريخ الإنساني في العصور العديدة التي مضت، اتجاهاً معيناً ومماسكاً معيناً. هذه الإجابة هي حقاً شاملة في عصر لا نستطيع أن نمثل تجارب أوروبا وأمريكا الشمالية مع تجارب الإنسانية بأكملها. إذا استثنينا بعض القبائل السائرة نحو الانقراض السريع في أدغال البرازيل أو بابوازيا (Papouasie)، لا نعثر على فرع واحد من الإنسانية لم يتأثر بالنظام ولم يدخل في علاقة مع بقية الناس من خلال الشبكة الاقتصادية للاستهلاك الحديث. ليس ذلك إذاً دلالة على الإقليمية، بل هو دلالة على الكوسموبوليتية، وهو أن نعرف بأن القرون الأخيرة شهدت ظهور نوع من الثقافة العالمية المرتكزة إلى نمو اقتصادي تحركه التكنولوجيا وإلى العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الضرورية لإنتاجها ولرعايتها. فالمجتمعات التي حاولت مقاومة هذا الاندماج، مثل اليابان في عصر توكوغاوا والباب العالي والاتحاد السوفياتي وجمهورية الصين الشعبية وبورما أو إيران، لم تنتج على العموم إلا بخوض معارك تأخيرية دامت جيلاً أو جيلين على الأكثر. فالذين لم يندحروا بالتقنية العسكرية المتفوقة جرى إغراقهم بالبرق للمادي الذي خلقته الفيزياء الحديثة. حتى وإن لم تكن جميع بلدان العالم قادرة على أن تصبح مجتمعات استهلاكية، ليس هناك من مجتمع واحد في العالم لا يتصور أن هذا الهدف هو هدفه الخاص.

ومع هيمنة الفيزياء الحديثة من الصعب أن نعتد فكرة أن التاريخ هو دوري. هذا لا يعني عدم وجود تكرار في التاريخ: فالذين قرأوا ثوسيديد (Thucydide) يعرفون جيداً الموازنة القائمة في التنافس القديم بين أثينا واسبرطة والحرب الباردة» القريبة العهد بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. والذين لاحظوا عظمتهم وانحطاط بعض القوى العظمى في العصور القديمة وقارنوا هذه الظواهر بالعهود المعاصرة لم يخطئوا في إيجاد بعض التشابه وبعض التماثل، ولكن

تكرار بعض الصور التاريخية الدائمة ليس متعارضاً مع التاريخ الموجه والديالكتيكي إذا علمنا أن هناك ذاكرة وحركة في الوقت نفسه بين تلك التكرارات. فالديمقراطية الاثينية ليست الديمقراطية الحديثة، وروسيا ستالين لم تكن أبداً المعادلة المعاصرة لإسبارطة، رغم التشابه الذي يمكن أن نسجله. فتاريخ دوريّ فعلاً كما كان يتصوره أفلاطون وأرسطو يتطلب كارثة عالمية كبيرة جداً لتسحو كل ذكر للآزمان الغابرة. حتى في عصر الأسلحة النووية وسخونة الكرة الأرضية، من الصعب أن نتصور كارثة قادرة على تدمير فكرة الفيزياء الحديثة بالذات. وما دام الوند الحشبي لم يغرس في قلب مصاص الدماء هذا فإنه سيولد ويتكوّن مجدداً من ذاته - مع كل تراكيبه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية - وذلك في غضون بضعة أجيال لا أكثر. إذا قلنا مجرى الأمور بشكل أساسي يعني أننا سنقطع الصلة كلياً مع الفيزياء الحديثة ومع العالم الاقتصادي والمادي الذي خلقته. يبدو أن الأمل ضئيل في أن يختار مجتمع معاصر العمل على هذا النحو كما أن المنافسة العسكرية ستقوّي دائماً المشاركة بهذا العالم.

في نهاية قرننا العشرين يبدو هتلر وستالين بمثابة شلوذ فاضح في التاريخ يؤدي إلى مآزق بدلاً من أن يكونا بديلين حقيقيين لتنظيم المجتمعات الإنسانية. حتى ولو كانت «كلفتها» الإنسانية باهظة فهذا النظامان التوتاليتاريان بشكلها الأكثر نقاءً قد استُهلِكَا من ذاتها خلال حياة صاحبيهما. فالهتلرية انتهت عام 1945 والستالينية عام 1956. لقد حاولت بلدان كثيرة أخرى تقليد التوتاليتارية بأحد شكلها، منذ الثورة الصينية عام 1949 حتى المذبحة التي نفذها الخمير الحمر برودة في أواسط السبعينات، ونضيف إليهما مجموعة الدكتاتوريات الصغيرة القبيحة بدءاً من كوريا الشمالية واليمن الجنوبي والموزامبيق وصولاً إلى كوبا وأفغانستان بالنسبة للإسار، وانطلاقاً من الشيلي إلى الأرجنتين وإيران، إلى سوريا والعراق بالنسبة لليمين القومي⁽¹⁾. والطابع المشترك لجميع هذه المحاولات التوتاليتارية هو أنها حصلت في بلدان متأخرة نسبياً وفقيرة من العالم الثالث⁽²⁾. فالفشل المستمر للشيوعية في قيادة العالم المتطور وكذلك تفشيها بين البلدان التي شرعت بالمراحل الأولى للتصنيع، يوحيان أن «الإغراء التوتاليتاري» كان دائماً - وفق ملاحظة والت روستو (Walt Rostow) - «مرضاً انتقاليّاً» بشكل أساسي، أي نوع من الإصابة المرضية التي تنشأ من المتطلبات السياسية والاجتماعية لبلدان وصلت إلى حبة معينة من التطور الاقتصادي - الاجتماعي⁽³⁾.

ولكن ما هو حال النازية التي ولدت في بلد متطور جداً؟ كيف من الممكن تحويل القومية - الاشتراكية إلى «مرحلة من التاريخ» بدلاً من أن نرى فيها اختراعاً محدداً للحدثة ذاتها؟ إذا كان الجيل الذي عاش في الثلاثينات قد انتزع من هنائه بانفجار الأحقاد التي سيطر عليها مبدئياً تقدم الحضارة، فمن يستطيع أن يضمن أننا لن نغاجاً بقرور جديد لا نعرف حتى الآن أين أصله؟.

فالجواب هو بالطبع أننا لا نملك أية ضمانات ولا يمكننا أن نضمن للأجيال المقبلة ألا يكون هناك هتلر أو بول بوت في المستقبل. فالريب الهيفلي الحديث الذي يدعي أن هتلر كان ضرورياً لاستخدام الديمقراطية إلى ألمانيا بعد العام 1945 هو عرضة للهزء والتشنيع. وبالمقابل لا يحتاج «التاريخ الشامل» لتبرير كل نظام مستبد وكل حرب لاستخلاص صورة شاملة أوسع لتطور

الإنسانية. إن اتساع وانتظام عملية التطور هذه على أمد طويل لا تتقصدان إذا اعتبرنا أن هذه العملية قد تعرضت لحلول مهمة خاصة بالاستمرارية غير قابلة للتفسير ظاهرياً، تماماً مثل النظرية الإحيائية للتطور التي لن تنهار من جراء ظاهرة الاختفاء المفاجيء للديناصور.

ولكن لا يكفي أن نذكر ببساطة الهولوكوست (معسكرات الإبادة الهتلرية) وننتظر نهاية الخطاب حول مسألة التقدم والعقلانية في التاريخ الإنساني وكأن هول هذا الحدث يجب أن يدفعنا إلى التفكير والتأمل. هناك أيضاً دافع لعدم النقاش عقلياً حول الأسباب التاريخية للهولوكوست، وهو موقف مشابه على أكثر من صعيد لمعارضة النشاطات المناهضة للتجارب النووية وللخطاب العقلاني حول توازن الرعب، والاستخدام الاستراتيجي للأسلحة النووية؛ ففي الحالتين نلتصم بالفكرة الكامنة القائلة إن «عقلنة» المسألة من شأنها أن تبرر المجزرة. من المؤلفين بين الكتاب الذين يعتبرون الهولوكوست وكأنه الحدث الكبير للحدث، توافقه على أنه فريد تاريخياً في هوله الشرير، وهو في الوقت نفسه بروز لشامل بالقوة، كامن في أعماق كل المجتمعات. لكننا لا نستطيع أن نضعه في الفئتين: فإذا كان حدثاً فريداً في هوله ولا سابقة له تاريخياً، يجب أن يكون له أيضاً أسباب فريدة علينا ألا ننتظر تكرارها في بلدان أخرى وفي عصور أخرى⁽⁴⁾. فهذا لا يمكن اعتباره إذاً وجهاً ضرورياً للحدث. وبالمقابل إذا كان هذا الحدث بروزاً للشامل، فهو يصبح ترجمة حادة لظاهرة هائلة - ولكنها مألوفة - هي القومية المتطرفة التي تستطيع الحد من سرعة قاطرة التاريخ، ولكنها لا تستطيع إخراجها من الخط الذي تسير عليه.

أوافق على الاعتقاد أن الهولوكوست كان في الوقت نفسه هولاً فريداً ونتيجة لظروف فريدة تاريخياً تلاققت في ألمانيا في العشرينات والثلاثينات. فهذه الظروف ليست كامنة وحسب في المجتمعات الأكثر تقدماً، بل من الصعب جداً إيجادها مستقبلاً في مجتمعات أخرى. إن عدداً من هذه الظروف المعروفة جيداً كمثل الهزيمة في حرب طويلة قاتلة، والانقباض الاقتصادي، يمكن أن تتكرر في بلدان أخرى. ولكن هناك ظروف خاصة بالتقاليد الفكرية والثقافية في ألمانيا في تلك الفترة، كالمثالية اللامادية وإطراء روح الصراع والتضحية، وهي قد جعلت هذا البلد مختلفاً جداً عن فرنسا وانكلترا الليبراليتين. هذه التقاليد، التي لم تكن بأي حال من الأحوال «حديثاً» وُضِعَتْ على محك التجربة من خلال الاضطرابات الاجتماعية العنيفة التي ولدها التصنيع الإجباري لألمانيا الامبراطورية قبل وبعد حرب عام 1870. من الممكن فهم النازية على أنها جانب - وإن كان متطرفاً - من «مرض الانتقال» الذي يلي عملية التحديث، ولكنها ليست بأي شكل جانبياً ضرورياً من الحدث ذاته⁽⁵⁾. ومع الأسف، لا شيء من هذا يفترض أن ظاهرة مثل النازية يمكن أن تصبح مستحيلة لكوننا تقدمنا اجتماعياً ونحطّنا هذه التجربة. بالمقابل هذا يدل أن الفاشية حالة مرضية حادة لا نستطيع باسمها أن نحكم على الحدث بمجملها.

فالقول إن الستالينية أو النازية هما مرضا التطور الاجتماعي لا يعني التعليمي عن وحشيتهما والكف عن التعاطف مع ضحاياهما. فكما أشار جان - فرانسوا ريفيل إن واقعة كون الديمقراطية الليبرالية قد انتصرت في بعض البلدان خلال الثمانينات، لا أهمية له البتة بالنسبة لمعظم الناس الذين عاشوا في العصور الغابرة وقد انهشت حياتهم التوتاليتارية⁽⁶⁾.

وبالمقابل فإن كون حياة أولئك الناس قد اجتاحتها الآلام التي لا علاج له فذلك أمر لا ينبغي أن يجعلنا نُكَيِّمُ: أي أن مسألة ترسيمة التاريخ العقلانية يجب أن تطرح. إننا ننتظر على العموم أن يعمل التاريخ الشامل، إذا استطعنا أن نكتب مثل هذا التاريخ، وكأنه علم إلهي علماني، أي أن يكون تبريراً لكل ما هو قائم باسم غاية التاريخ. إن مثل هذه الحجج الفكرية الواهية منذ بداية العصور قد تشكل تعامياً هائلاً عن تفاصيل التاريخ وعن تركيبه بالذات وتنتهي تقريباً بالضرورة إلى تجاهل كل العصور وكل الشعوب التي تشكل «ما قبل التاريخ». وكل تاريخ شامل قد نستطيع بناءه يفشل لا محالة في الفهم العقلاني للعديد من الأحداث التي لم تكن إلا باللغة الواقعية، بالنسبة للشعوب التي جربتها. فالتاريخ الشامل هو فقط أداة شاملة؛ لكن لا يمكنه أن يحل محل عمل الله ليقدم الخلاص الشخصي لكل ضحية من ضحايا التاريخ.

إن وجود حلول للتواصل، في التطور التاريخي مثل الهولوكوست - وإن كانت حلولاً رهيبة - لا يناقض الواقع البديهي القائل إن الحادثة هي كل متهاكس وقوي جداً. ووجود التقطع لا يجعل التشابه الذي نلاحظه في تجارب الشعوب التي تعيش عملية التحديث أقل واقعية. لا أحد يستطيع إنكار أن الحياة في القرن العشرين هي مختلفة جذرياً على أكثر من صعيد عن الحياة في جميع العصور السابقة. وقليلون هم السكان المتعممون في الديمقراطيات المتطورة الذين يسخرون من فكرة التقدم التاريخي المجردة، إنهم يملكون استعداداً لفضاء حياتهم في بلد متأخر من العالم الثالث الذي يمثل واقعاً عسراً سابقاً للبشرية. بإمكاننا الاعتراف أن الحادثة قد فتحت آفاقاً جديدة للشذوذ الإنساني، وجعلتنا حتى نشكك في مفهوم التقدم الأخلاقي، مع الاستمرار في الاعتقاد بوجود صيرورة تاريخية موجهة ومتناسكة.

- 12 -

لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين

أصبح من الواضح الآن أن الأولوية التي فصلناها هي بشكل أساسي تفسير اقتصادي للتاريخ. «فمنطق الفيزياء الحديثة» ليست له أية قوة بذاته إذا فصلناه عن الكائنات الإنسانية التي ترغب باستخدام العلم للسيطرة على الطبيعة بشكل ترضي فيه رغباتها وحاجاتها أو نحمي نفسها من المخاطر. فالعلم يحدد ذاته، أكان على شكل الإنتاج المؤلّل أو التنظيم العقلاني للعمل، لا يفرض إلّا أفقاً من الإمكانيات التي تحددها قوانين الطبيعة الأساسية. إنها الرغبة الإنسانية التي تدفع الناس إلى استغلال هذه الإمكانيات: ليست الرغبة التي يثيرها عدد محدود من الحاجات «الطبيعية»، ولكنها رغبة ذات حدود مطاطة حيث يتوسع باستمرار أفق إمكاناتها الذاتي.

وبعبارات أخرى، «فالأولوية» هي نوع من التفسير الماركسي للتاريخ الذي يقود إلى نتيجة لاماركسية كلياً. إنها رغبة الإنتاج والاستهلاك التي يشعر بها «الإنسان باعتباره كائناً موجوداً» وهي تقوده إلى هجرة الريف والذهاب إلى المدينة؛ وإلى العمل في مصانع كبرى أو في مكاتب فسيحة بدلاً من الريف؛ وتقوده إلى بيع قوة عمله لمن يدفع أكثر بدل أن يتصرّف لعمل أجداده؛ وإلى حصوله أخيراً على العلم الضروري والخضوع لنظام الساعة.

غير أنه، على عكس ما رآه ماركس، فإن المجتمع الذي يسمح للناس أن يتنجسوا ويستهلكوا أكبر كمية من المنتجات بشكل أكثر مساواة، ليس المجتمع الشيوعي، بل المجتمع الرأسمالي. في المجلّد الثالث من كتاب رأس المال يصف ماركس مملكة الحرية التي ستظهر في ظل الشيوعية بالعبارة التالية:

«في الواقع تبدأ مملكة الحرية عندما يظل العمل الذي تحدده الضرورة والاعتبارات الاجتماعية، وهكذا فإن من طبيعة الأمور أن تتمدى [مملكة الحرية] دائرة الإنتاج المادي الحالي. مثلاً كان على الإنسان الابتدائي أن يكافح الطبيعة من أجل إشباع رغباته وصون حياته والحفاظ عليها، فإنه ينبغي للإنسان المتقدم أن يتصرف كالأول، من خلال جميع أشكال التنظيم الاجتماعي، ووفق كل أشكال الإنتاج الممكنة. ومع مجرى التطور تفسح مملكة الضرورة المادية بالنسبة لحاجاته؛ ولكن في الوقت نفسه تتضخّم أيضاً قوى

الإنتاج التي تشبع هذه الرغبات. فالحرية في هذا المجال لا يمكن أن تقوم إلا تبادلاً مع الطبيعة، وذلك في جعلها تحت الرقابة المشتركة للرغبات يدل أن تكون هذه الأخيرة محكومة من قبل الطبيعة وكأنها محكومة من قبل قوى عمياء؛ ومن ثم يتم تحقيق هذا يبدل أقل قدر من الطاقة وبأفضل الشروط الملائمة للطبيعة الإنسانية والمناسبة لها. وإلا فإن هذه المملكة تضيء المملكة الضرورة. ولها يتمنى عملها يبدأ هذا النمو للطاقة الإنسانية التي هي غاية بذاتها وهي المملكة المحض للحرية التي لا يمكن أن تزهر مع ذلك إلا انطلاقاً من ملكة الضرورة. فتتصير يوم العمل هو مطلب قهيدي»⁽¹⁾.

إن المملكة الماركسية للحرية هي في الواقع يوم العمل المؤلف من أربع ساعات؛ أي مجتمع كثير الإنتاج بحيث يمكن لعمل الإنسان الصباحي أن يؤمن حاجاته الطبيعية وحاجات عائلته وأصدقائه، ويبقى له بعد الظهر والمساء ليكون صياداً أو شاعراً أو ناقداً مسرحياً. فالمجتمعات الشيوعية الحقيقية مثل مجتمعات الاتحاد السوفياتي وألمانيا الديمقراطية قد بلغت فعلاً إلى حد ما هذه المرحلة، لأن القليل من الأشخاص كانوا يعملون جدياً أكثر من أربع ساعات يومياً. ولكن ما تبقى من وقتهم كانوا نادراً ما يقضونه في كتابة الشعر أو في النقد، لأن هذا من شأنه أن يقودهم بسرعة إلى السجن؛ فكانوا يقضون الوقت الباقي في الكسل أو السكر أو في البحث عن «طريقة احتيالية» للحصول على عطلة وقضائها في إحدى المصححات المكتظة على أحد الشواطئ الملوثة. إذا كان «وقت العمل الضروري» المطلوب لإشباع الحاجات المادية الأساسية هو أربع ساعات يومياً كحد وسطي بالنسبة للعالم في المجتمعات الاشتراكية، فهذا في الواقع يتوافق مع ساعة أو ساعتين بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية؛ وساعات العمل الست أو السبع الإضافية التي تكون يوم العمل لا تصب فقط في جيوب الرأسماليين؛ إنما توفر ما يمكن من شراء السيارات أو الغسالات أو حوائج التخسيس. أما إن كان ذلك يشكل «ملكة الحرية» فهذه مسألة أخرى، ولكن العامل الأمريكي هو أكثر تحرراً من «ملكة الضرورة» من زميله السوفياتي.

بالطبع، إن الإحصاءات حول إنتاجية العامل لا تفترض أية علاقة حتمية بالسعادة. فبحسب تفسير ماركس، زادت الحاجات المادية بالوتيرة نفسها التي زادت فيها الإنتاجية، مما يقتضي معرفة أي نوع من المجتمعات قد حافظ على أفضل توازن مع قدرات الإنتاج، لكي نعرف أي مجتمع أنتج العدد الأكبر من الشغيلة الراضين. فالسخرية تكمن في كون المجتمعات الشيوعية انتهت إلى اكتساب أفق الحاجات الذي يتوسع باستمرار، وهي حاجات ولدتها المجتمعات الاستهلاكية الغربية، غير أنها لم تكتسب الوسائل لإشباعها. لقد اعتاد أريك هونيكر القول بفخر إن مستوى الحياة في ألمانيا الديمقراطية كان «أعلى بكثير مما كان عليه أيام الامبراطور»؛ في الواقع كان أعلى بكثير من مستوى معظم المجتمعات في التاريخ الإنساني وكان يرضي بشكل أفضل الرغبات «الطبيعية» للإنسان. ولكن هذا لم يكن يعني الشيء الكثير: فالألمان الشرقيون كانوا يقارنون أنفسهم ليس برعايا امبراطور ألمانيا القديم، بل بمعاصريهم في ألمانيا الغربية. وكانوا يلاحظون الحرمان الفاضح اللاحق بمجتمعهم.

إذا كان الإنسان أساساً حيواناً اقتصادياً تحكمه رغبته وعقله، فإن العملية الديالكتيكية للتطور التاريخي يجب أن تكون متشابهة إلى حد ما لدى مجتمعات وثقافات إنسانية مختلفة. هذه هي

النتيجة التي انتهت إليها «نظرية التحديث» التي استعارت من الماركسية بشكل أساسي النظرة الاقتصادية للقوى التي تتحكم بالتغير التاريخي. إن نظرية التحديث هي أكثر إقناعاً عام 1990 مما كانت عليه قبل خمسة عشر عاماً عندما تعرضت لهجمات الأوساط الأكاديمية المكثفة. تقول هذه النظرية بشكل أساسي إن عملية التطور الاقتصادي متأسكة وتتضمن بعض النتائج الاجتماعية والسياسية الثابتة في كل البلدان التي عرفتھا. في الواقع، إن جميع البلدان تقريباً التي نجحت بتحقيق درجة عالية من النمو الاقتصادي عملت على التمثل ببعضھا، حتى ولو كان هناك تنوع كبير في المسارات التي تستطيع البلدان أن تسلكھا للوصول إلى نهاية التاريخ، إلا أنه ليس هناك ترجحات كثيرة للحدائث خارج الترجمة الديمقراطية الليبرالية للرأسمالية التي تمتلك مظاهر النجاح الممكن⁽²⁾. جميع البلدان السائرة على درب التحديث، من إسبانيا والبرتغال إلى تايوان وكوريا الجنوبية مروراً بالاتحاد السوفياتي والصين تحركت بهذا الاتجاه.

إلا أن نظرية التحديث، شأن جميع النظريات الاقتصادية للتاريخ، ليست مرضية كلياً. إنها نظرية تصلح عندما يكون الإنسان مخلوقاً اقتصادياً وتتحكم به ضرورات النمو الاقتصادي العقلانية الصناعية. فقوته التي لا جدال فيها تأتي من كون الكائنات الإنسانية، خاصة بمجملھا، تتصرف فعلاً بحسب مثل هذه الدوافع في معظم فترات وجودھا. ولكن هناك أوجه أخرى للاندفاع الإنساني لا علاقة لها بالاقتصاد حيث تجد «قطيعات التاريخ» أصولھا - شأن معظم الحروب والغوران الفجائي للأهواء الدينية والايديولوجية أو القومية التي تؤدي إلى ظواهر مثل ظاهرة هتلر أو الحميني. فالتاريخ الشامل الحقيقي للبشرية يجب أن يكون قادراً ليس فقط على تفسير الاتجاهات العامة للتطور، بل أيضاً على تفسير الاتجاهات القطيعة وغير المتوقعة.

يبدو واضحاً بما قلناه أننا لا نستطيع تفسير ظاهرة الديمقراطية بشكل مرض إذا حاولنا فقط فهمھا بالتعبير الاقتصادية. فال تفسير الاقتصادي للتاريخ يقودنا إلى أبواب «الأرض الموعودة» - الديمقراطية الليبرالية - ولكنه لا يمكّننا من اجتياز هذه الأبواب. إن عملية التحديث الاقتصادي بإمكانها أن تُحدث بعض التغيرات الاجتماعية على نطاق واسع، مثل تحويل المجتمعات القبلية والعشائرية إلى طبقات وسطى مدنية ومتنقّة قد تكون بشكل معين الظروف الملائمة التي تُهيء للديمقراطية. ولكن هذه العملية لا تُفسّر الديمقراطية بحد ذاتها، لأننا إذا نظرنا إليها عن قرب نكتشف أن الديمقراطية لا يجري اختيارها أبداً لأسباب اقتصادية. فالثورات الديمقراطية الكبرى الأولى، مثل ثوري الولايات المتحدة وفرنسا، وقعتا بينما كانت الثورة الصناعية في بدايتها في انكلترا، وقبل أن تقوم فرنسا والولايات المتحدة «بتحديث» اقتصادهما بالمعنى الذي نفهمه اليوم. فخيرهما لحقوق الإنسان لا يمكن أن يكون ناجماً عن عملية التصنيع. لا شك أن مؤسسي أميركا قد غضبوا من محاولات العرش البريطاني لفرض هذه الحقوق عليهم دون أن يكون لهم ممثلون في البرلمان، ولكن قرارهم بإعلان الاستقلال ومقاومة انكلترا لإقامة نظام ديمقراطي جديد، من الصعب تفسيره على أنه قضية منفعة اقتصادية. بالإضافة إلى ذلك فإننا لاحظنا مرات عدة في تاريخ العالم أن خيار الازدهار بدون الحرية قد وجد فعلاً، اعتباراً من مزارعي توريز (Turies) الذين عارضوا إعلان الاستقلال في الولايات المتحدة إلى «المحدثين» المسلمين في ألمانيا واليابان

في القرن التاسع عشر، وصولاً إلى المعاصرين مثل دنغ كسيابنغ الذي قَدَّم إلى بلاده التحرر والتحديث الاقتصاديين تحت الوصاية المستمرة للحزب الشيوعي الدكاتوري، أو لي كوان يو الذي ادَّعى في سغافورة أن الديمقراطية قد تكون عائقاً أمام النجاح الاقتصادي السريع في البلاد. بالرغم من كل ذلك، وفي كل العصور، هناك أناس اجتازوا الخطي - غير الاقتصادية - وعاطلوا بحياتهم وأملاكهم للنضال من أجل الحقوق الديمقراطية. لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين، أي بدون إنسان ديمقراطي يرغب في الديمقراطية ويقوم بتطويرها وهو في الوقت نفسه يَطوِّر من قبلها.

بالإضافة إلى ذلك، فالتاريخ الشامل المرتكز على التطور التدريجي للفيزياء الحديثة لا معنى له إلا بالنسبة لتاريخ الإنسان خلال القرون الأربعة الأخيرة، انطلاقاً من اكتشاف الطريقة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. إلا أنه لا الطريقة العلمية ولا تحرير الرغبة الإنسانية التي جهدت للسيطرة على الطبيعة وإخضاعها لمقاصد الإنسانية، قد وُلدا عفواً تحت ريشة ديكارت أو بايكون. فالتاريخ الشامل الأكثر كمالاً، حتى ولو كان يستند بشكل واسع إلى الفيزياء الحديثة، يجب أن يفهم أيضاً أصول العلم ما قبل الحديثة وأصول الرغبة التي تختبئ خلف رغبة الإنسان الاقتصادي.

إن مثل هذه الاعتبارات توحى أننا لم نتقدم أبداً في محاولتنا فهم ركيزة الثورة الاقتصادية العالمية الراهنة أو ركيزة أي تاريخ شامل يستطيع الإحاطة بها. فالعالم الاقتصادي الحديث هو بنية كثيفة وضاعطة تمسك جزءاً مهماً من حياتنا بقضة حديدية، ولكن العملية التي جاء بواسطتها إلى الوجود ليس لها العاية نفسها التي هي للتاريخ وهو لا يكفي لإقناع أبنائنا إن كنا قد بلغنا نهاية هذا التاريخ أم لا. لذلك من الأفضل لنا أن نستند، ليس إلى ماركس والعلوم الاجتماعية التقليدية التي ولدت من رؤيته للتاريخ المرتكز على الاقتصاد، وإنما إلى هيغل «المثالي» الذي سبقه وكان أول فيلسوف يرفع تحدي كانط بكتابة التاريخ الشامل. إن فهم هيغل للأولية التي تحيط بتطور التاريخ هي أعمق بشكل لا يقارن من فهم ماركس أو فهم أي اختصاصي معاصر في العلوم الاجتماعية. فالمحرك الأول للتاريخ الإنساني، بحسب هيغل، ليست الفيزياء الحديثة أو الأفق الذي يحكمها وما يتفك عن الاتساع، وإنما بالأحرى هو دافع غير اقتصادي تماماً، أي الصراع من أجل الاعتراف. إن التاريخ الشامل بحسب هيغل يكمل الأولية التي استخلصناها، ولكنه يعطينا فهماً أوسع للإنسان - «الإنسان كإنسان» - وهو ما يسمح لنا بفهم القطيعات والحروب والبروز المفاجيء للأعقلانية عبر هذوء النمو الاقتصادي، وهي أمور ميّزت المجرى الحقيقي للتاريخ الإنساني.

إن العودة إلى هيغل مهمة أيضاً لأن ذلك يوفّر لنا إطاراً لرؤية ما إذا كان بالإمكان توقع أن تستمر العملية التاريخية الإنسانية إلى ما لا نهاية أو إذا كنا في الواقع قد بلغنا «نهاية التاريخ». كنقطة انطلاق لهذا التحليل لنقبل الأطروحة الهيغلية - الماركسية القائلة إن التاريخ الماضي يسير ديكالكتياً، بنظام من التناقضات التي يجري تجاوزها، ولنترك جانباً الآن مسألة الركيزة - المثالية أو المادية؟ - للديالككتيك: هناك شكل معين للتنظيم الاجتماعي السياسي يقوم في جانب معين من

العالم، ولكنه مجوئ تناقضاً داخلياً يؤدي مع الزمن إلى انهياره الذاتي وإلى استبداله بتنظيم أكثر فعالية. فمشكلة نهاية التاريخ يمكن تحديدها عندئذٍ بالعبارات التالية: هل يوجد في نظامنا الاجتماعي الديمقراطي «تناقضات» يمكن أن تقودنا للاعتقاد أن العملية التاريخية سوف تستمر وتنتج نظاماً جديداً أكثر تقدماً؟ نستطيع أن نتيبن «التناقض» إذا رأينا مصدراً للاستياء الاجتماعي جلياً بما يكفي لأن يُحدث في نهاية المطاف انهيار المجتمعات الديمقراطية الليبرالية بمجملها - أي انهيار «النظام» إذا أردنا استعمال تعابير الستينات. لا يكفي أن نعدّد «المشاكل» الراهنة للديمقراطيات الليبرالية مهما كانت خطيرة، شأن عجز الميزانيات والتضخم والجرائم والمخدرات... إلخ. «فالمشكلة» لا تصبح «تناقضاً» إلا إذا كانت بالغة الخطورة بحيث يتعذر حلّها في إطار النظام، وهي في الوقت نفسه تخرق شرعية هذا النظام، بحيث إنه ينهار من تلقاء نفسه. إن الإفقار المستمر للبروليتاريا مثلاً في المجتمعات الرأسمالية، بحسب ماركس، لم يكن مجرد «مشكلة»، وإنما هو «تناقض»، لأنه سيؤدي إلى حالة ثورية تدمر بنية المجتمع الرأسمالي بكاملها من أجل استبدالها ببنية جديدة كلياً. وعلى العكس من ذلك باستطاعتنا القول إن التاريخ قد وصل إلى النهاية إذا كان الشكل الحاضر للتنظيم الاجتماعي والسياسي مُرضياً كلياً للإنسان في خصائصه الأساسية.

ولكن كيف نستطيع أن نعرف إذا كان لا تزال هناك تناقضات في نظامنا الحالي؟ هناك أساساً مقاربتان لهذه المسألة. فبحسب المقاربة الأولى، علينا أن نراقب المجرى الحالي للتطور التاريخي لكي نرى ما إذا كان يوجد بالنسبة للتاريخ ترسيمة قابلة للبرهان من شأنها أن تدلّ على تفوق شكل خاص معين للمجتمع على ما عداه. علينا بالتفكير كالاقتصادي الحديث الذي لا يحاول تمديد «منفعة» أو «قيمة» سلعة معينة بحد ذاتها، وإنما يقبل بالأحرى قيمتها التجارية كما يعبر عنها السعر، فتقبل نحن كذلك حكم «القيمة التجارية» لتاريخ العالم. إننا نستطيع أن نعتبر تاريخ الإنسان وكأنه حوار أو تنافس بين أنظمة مختلفة أو أشكال من التنظيم الاجتماعي. فالمجتمعات «تناقض» مع بعضها في هذا الحوار فينتصر الواحد على الآخر ويستمر الواحد في الحياة بمعزل عن الآخر، أحياناً بالغزو العسكري وأحياناً أخرى من خلال تماسك هذه المجتمعات السياسي الداخلي القوي⁽³⁾. فإذا كانت المجتمعات الإنسانية تتطور خلال العصور أو تتلاقى في شكل وحيد من التنظيم الاجتماعي - السياسي مثل الديمقراطية الليبرالية، وإذا لم يظهر أي بديل للديمقراطية الليبرالية قابل للحياة، وإذا لم يعبر الناس الذين يعيشون في الديمقراطيات الليبرالية عن أي استياء جلي فيما يتعلّق بحياتهم، عندها نستطيع القول إن الحوار قد وصل إلى نتيجته النهائية الحاسمة. فعل الفيلسوف المؤرّخ أن يقبل بالتفوق والغاثة اللذين تطلبهما الديمقراطية الليبرالية لنفسها. «إن تاريخ العالم هو محكمة العالم»⁽⁴⁾: (Die Weltgeschichte ist das weltgericht).

هذا لا يعني أن الذين يختارون هذه المقاربة يجب أن يكتفوا بعبادة السلطة والنجاح باسم المبدأ الثاني: «القوة تخلق الحق». فحين لا يمكننا أن نضمن عدم ظهور طغيان ما أو أي طامع بالامبراطورية يحاول أن يتحرك فترة معينة على حلبة التاريخ، فإننا نضمن فحسب نوع النظام الذي

يستمر بالحياة عبر المجرى الكامل لتاريخ العالم. فهذا أمر يفترض قدرة على حل مسألة رضى الإنسان، وهي مشكلة قائمة في التاريخ الإنساني منذ البداية، شأن القدرة على الاستمرار في الحياة وعلى التكيف مع محيط الإنسانية المتغير⁽⁵⁾.

إن مثل هذه المقاربة «التاريخانية»، مهما كانت مصطنعة تعاني من المشكلة التالية: كيف نستطيع أن نعرف أن التفص الظاهر في «تناقضات» النظام الاجتماعي الذي يبدو منتصباً - هنا، الديمقراطية الليبرالية - ليس نقصاً وهمياً، وأن الأزمان الآتية لن تكشف عن تناقضات جديدة تتطلب مرحلة جديدة في التطور التاريخي الإنساني؟ فبدون مفهوم خفي للإنسان يحدد تراتباً معيناً لخصائصه الأساسية وغير الأساسية، يصبح من المستحيل معرفة ما إذا كان السلام الاجتماعي الظاهر يمثل الرضى الحقيقي لل رغبات الإنسانية أو أنه يرضي بالأحرى عمل الجهاز البوليسي الفعّال، أو أنه مجرد الهدوء الذي يسبق العاصفة الثورية. علينا أن نعي أن أوروبا عشية الثورة الفرنسية، كانت تبدو، بنظر الكثير من المراقبين، تمتلك نظاماً اجتماعياً ناجحاً وثابتاً، كذلك الأمر بالنسبة لإيران في السبعينات، أو بالنسبة لبلدان أوروبا الشرقية في الثمانينات. لنأخذ مثلاً آخر: يؤكد بعض المؤيدين لحقوق المرأة المعاصرين أن معظم التاريخ السابق كان تاريخاً للنزاعات بين مجتمعات «أبوية»، بينما المجتمعات «الأمومية» الأكثر توافقاً والأكثر إعداداً والأكثر ميلاً نحو السلام قد تشكل بديلاً معقولاً. قد يكون هذا صحيحاً إلا أن برهنته بدقة متعذرة، لأننا لا نعرف أي مثل عن مجتمع أمومي معين⁽⁶⁾. لكن إمكانية وجود مثل هذه المجتمعات في المستقبل لا يجوز أن نستنتجها إذا تبين أن المقاربة الأنثوية لإمكانيات التحرر من الجانب «الأنثوي»، للشخصية الإنسانية هي مقارنة صحيحة. وإذا كان الأمر على هذه الحال فإننا لم نبلغ على ما يبدو نهاية التاريخ.

وهناك مقارنة بديلة لتحديد هذه النقطة يمكن أن نسميها «متجاوزة للتاريخ»، أو مقارنة مرتكزة على مفهوم الطبيعة. أي أنه باستطاعتنا تقويم صلاح الديمقراطيات الليبرالية القائمة من وجهة نظر مفهوم التجاوز التاريخي للإنسان. نحن نستطيع ألا نأخذ بالاعتبار مجرد الدليل التجريبي على الاستياء الشعبي في المجتمعات الحقيقية في انكلترا أو أميركا مثلاً. ولكننا بالأحرى نسعى لفهم الطبيعة الإنسانية، تلك الصفات الثابتة وإنما غير المرتبة دائماً من قبل الإنسان كإنسان، ومن ثم قياس صلاح الديمقراطيات المعاصرة بواسطة هذا المعيار. هذه المقاربة قد تحررنا من طغيان الحاضر أي من المعايير والتوقعات المفروضة من قبل المجتمع ذاته الذي نسعى إلى تقديره⁽⁷⁾.

إن مجرد التصور بكون الطبيعة الإنسانية غير مخلوقة «دفعاً واحدة»، بل تكون نفسها بنفسها «خلال الزمن التاريخي» لا يعطينا من ضرورة التحدث عنها من حيث إنها بنية يجري في إطارها الخلق الذاتي للإنسان من ذاته، إما كنقطة نهائية أو مقام، يبدو أن التطور التاريخي الإنساني يسير نحوه⁽⁸⁾. فإذا كان العقل الإنساني مثلاً، كما يوحي بذلك كانط، لا يستطيع أن يتطور كلياً إلا كنتيجة لعملية اجتماعية طويلة وتراكمية، فهو لهذا لا يشكل جانباً أقل «طبيعية» للإنسان⁽⁹⁾.

وفي نهاية الأمر قد يبدو من المستحيل الكلام عن «التاريخ» لا بل عن «التاريخ الشامل»،

دون الاستناد إلى معيار متجاوز للتاريخ وذائم، أي دون الارتجاع إلى الطبيعة. فالتاريخ ليس معطى معيناً ولا مجرد فهرس لكل ما حدث في الماضي، إنما هو مجهود تجريدي مقصود تفصل بواسطته ما هو مهم عما هو غير مهم. والمعايير التي يركز عليها هذا التجريد هي معايير متغيرة. بالنسبة للأجيال الأخيرة مثلاً شهدنا تطور [كتابة] التاريخ العسكري والدبلوماسي نحو التاريخ الاجتماعي، تاريخ النساء والجماعات الأقلية، أو تاريخ «الحياة اليومية». وكون موضوعات الانتباه التاريخي قد نزلت درجات السلم الاجتماعي التقليدي لا يعني أبداً التخلي عن معايير الانتقاء التاريخي، بل يعني مجرد تغيير هذه المعايير من أجل التكيف مع وعي جديد أكثر تطلعا للمساواة. إلا أنه، لا مؤرخ الدبلوماسية ولا مؤرخ المجتمع يستطيع أن يتهرب من الخيار بين الأساسي والثانوي، أي من الارتجاع إلى معايير موجودة في مكان ما «خارج التاريخ» - وبالتالي خارج مجال اختصاص المؤرخين المحترفين باعتبارهم مؤرخين. هذا صحيح فيما يتعلق بكليّة التاريخ الشامل الذي يرفع مستوى التجريد إلى درجة هي أيضاً أعلى. إن مؤرخ هذا النوع من التاريخ يجب أن يكون مستعداً لاستبعاد أمم بكاملها وحقات بطولها باعتبارها أساسياً غير تاريخية أو سابقة للتاريخ، لأنها لا تمس النقاط المركزية «لتاريخه».

يبدو إذاً أنه لا مفر من الانتقال من تفحص التاريخ إلى تفحص الطبيعة، إذا أردنا أن نعالج بعمق مسألة نهاية التاريخ. فنحن لن نستطيع أن نعالج منظورات الديمقراطية الليبرالية على أمد طويل - كما غرائها للشعوب التي لا تعرفها وسيطرتها المستديرة بالنسبة للآخرين الذين يعيشون من زمن بعيد في ظل قواعدها - إذا ما اكتفينا بالشهادات «التجريبية» التي يقدمها لنا العالم المعاصر. بل علينا على العكس أن نعالج مباشرة وبشكل بارز طبيعة المعايير المتجاوزة للتاريخ التي تسمح على العكس أن نعالج مباشرة وبشكل بارز طبيعة المعايير المتجاوزة للتاريخ التي تسمح بتقويم الطابع الصالح أو السيئ لأي نظام سياسي أو نظام اجتماعي. يدعي كوجيف أننا بلغنا نهاية التاريخ لأن الحياة في الدولة الشاملة والمنسجمة هي مرضية كلياً لمواطني هذه الدولة. وبعبارة أخرى، فإن العالم الديمقراطي الليبرالي متحرر من التناقضات. إننا بمعالجتنا لهذا التأكيد لم نرد أن نكون عرضة لاعتراضات قد تكون تجهل موضوع حديث كوجيف، بالقول مثلاً إن هذه الجماعة أو تلك تبدو غير راضية لأنها تُمنع من الحصول على بعض خبرات التاريخ، بسبب الفقر أو العنصرية... إلخ. فالمشكلة الأساسية هي مشكلة المبادئ الأولى - أي معرفة ما إذا كانت «الأشياء الجيدة» في مجتمعاتنا هي حقاً جيدة ومرضية بالنسبة «للإنسان كإنسان»، أو إذا كان هناك من حيث المبدأ شكل من الرضى أعلى مما تستطيع توفيره أنواع أخرى من الأنظمة أو التنظيمات الاجتماعية. للإجابة على هذا السؤال، ولفهم ما إذا كان عصرنا هو فعلاً «العصر القديم للإنسانية»، علينا أن نعود إلى الوراء إلى الإنسان الطبيعي كما وجد قبل بداية العملية التاريخية؛ وبعبارة أخرى علينا أن نأخذ بالاعتبار «الإنسان الأول».

القسم الثالث
الصراع من أجل الاعتراف

. 13 .

في البدن، كان صراع حتى الموت من أجل التمييز وحده

وهكذا، فإنه بتعريض الحياة للمخاطر فقط تَمْتَحِنُ الحرية وتَحَقِّقُ، ويتأكد أن الجوهر، بالنسبة لوعي الذات، ليس هو الكينونة وليس الشكل المباشر الذي يدخل عبره هذا الجوهر إلى الحلبة [...] . فالفرد الذي لم يعرض حياته يمكن الاعتراف به بالطبع كشخص، ولكنه لم يتوصل إلى حقيقة هذا الاعتراف، باعتبار أنها حقيقة وعي ذاتي مستقل .

[هيجل - «ظواهرية الروح»⁽¹⁾]

وبعبارة أخرى، كل رغبة إنسانية، أناسية مُؤَلَّدة للوعي الذاتي وللحقيقة الإنسانية هي في نهاية المطاف متملقة برغبة «الاعتراف» . والمخاطرة بالحياة التي تتأكد بها الحقيقة الإنسانية هي مخاطرة مرتبطة بمثل هذه الرغبة . فالكلام عن «أصل» الوعي الذاتي يعني الكلام بالضرورة عن الصراع حتى الموت من أجل «الاعتراف» .

[الكسندر كوجيف - Introduction à la lecture de Hegel⁽²⁾]

من كتاب: مدخل إلى قراءة هيجل

ما هو رهان شعوب الأرض، بدءاً من اسبانيا والأرجنتين وصولاً إلى هنغاريا وبولونيا عندما تُسَيِّطُ الدكتاتورية وتُقيم الديمقراطية الليبرالية؟ إن الجواب هو إلى حدٍ ما سلبي محض ويرتكز على أخطاء النظام السابق ومظالمه . فالناس يريدون التخلص من الكولونياليات المكروهين أو من قادة الأحزاب الذين يجمعونهم، أو أن يعيشوا متحررين من خوف الاعتقال الكيفي . فالذين يعيشون في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي يعتقدون ويأملون أنهم في ذلك سيحصلون على الازدهار الرأسمالي، لأن الرأسمالية والديمقراطية ترتبطان بشكل وثيق في أذهان الكثيرين . غير أنه، كما رأينا، من الممكن تماماً الحصول على الازدهار بلا حرية، كما حصل في اسبانيا وكوريا الجنوبية وتايوان في ظل الأنظمة التسلطية . إلا أن هذا الازدهار لم يكن كافياً . فكل محاولة لتحديد الاندفاع الإنساني الذي أدى إلى الثورات الليبرالية في نهاية القرن العشرين وحتى إلى كل ثورة من هذا النوع منذ ثوري أميركا وفرنسا في القرن الثامن عشر، على أنه اندفاع اقتصادي محض هو تحديد ناقص ومشوه . فالأولية التي خلقتها الفيزياء الحديثة تبقى تفسيراً جزئياً وبالتالي غير مُرضٍ للتطور التاريخي . فكل حكم حر يمارس جاذبية إيجابية من ذاته: عندما يفتخر رئيس

الولايات المتحدة أو فرنسا بفضائل الحرية والديمقراطية، فإن الإشادة بهذه الفضائل تتم لذاتها، وتبدو هذه الإشادة أنها تلاقي صدًى شاملاً عند شعوب العالم أجمع.

لفهم هذا الصدى علينا العودة إلى هيغل الذي كان أول فيلسوف استجاب إلى دعوة كانط بكتابة التاريخ الشامل الأكثر جدية والذي يبقى كذلك على أكثر من صعيد. فبحسب تفسير الكسندر كوجيف يعطيا هيغل «أولية» بديلة تمكنا من فهم التطور التاريخي، وهي أولية ترتكز على «الصراع من أجل الاعتراف». فدون حاجة إلى التخلي عن تفسيرنا الاقتصادي للتاريخ، تمكنا نظرية «الاعتراف» من إنقاذ الديالكتيك غير المادي الذي يبدو أغنى بكثير في فهمه للدوافع الإنسانية من النظرة الماركسية أو من الطريقة السوسيولوجية التي انتشرت عن ماركس

هناك بالطبع سؤال مشروع يطرح مسبقاً: هل أن تفسير كوجيف هيغل كما نعرضه هنا هو حقاً الرأي العميق لهيغل، أم أنه يحوي خلطاً من أفكار كوجيف الخاصة؟ في الواقع يأخذ كوجيف بعض العناصر من دروس هيغل، مثل الصراع من أجل الاعتراف وبهاية التاريخ، ويجعل منها مركز هذه التعاليم بالذات، وهو ما قد لا يفعله هيغل نفسه وبالرغم من كون اكتشاف هيغل الفريد هو هدف مهم، إلا أن ما يهنا الآن ليس هيغل بذاته، وإنما «هيغل كما يفسره كوجيف» أي فيلسوف مرتكّب جديد يدعى «هيغل - كوجيف». مراجعنا إلى هيغل في ما يلي ستكون إذاً مراجع إلى «هيغل - كوجيف»، وسوف نهتمّ بالأفكار أكثر من اهتمامنا بالفيلسوفين اللذين صاغها حقاً في الأصل⁽³⁾.

ربما اعتقدنا أنه، لكي نجد الدلالة الحقيقية للبرالية، قد يكون من الضروري العودة في الزمن إلى فكر أولئك الفلاسفة الذين هم المصدر الأصلي للبرالية، أعني هوبس ولوك: فالمجتمعات الليبرالية الأكثر تقدماً والأكثر ديمومة - أي المجتمعات ذات التقليد الأنكلو ساكسوني مثل انكلترا والولايات المتحدة وكندا - قد اعتبرت دائماً نفسها سالكة خطّ لوك المنظوري. إننا سمعنا إلى هوبس ولوك، ولكن لهيغل بالنسبة لنا، أهمية خاصة وذلك لسببين: أولاً، إنه يعطينا مفهوماً للبرالية هو أكثر نبلاً من مفهومي هوبس ولوك. فصيافة مبادئ الليبرالية عند لوك شهدت في الوقت نفسه تقريباً بروز استياء ملحاح تجاه المجتمع الذي تولّده هذه المبادئ وتجاه النتائج النموذجية لهذا المجتمع، البرجوازي. هذا الاستياء مرّده في نهاية التحليل واقع أخلاقي فريد: إنه لبرجوازي ينشغل أولاً برفاهيته المادية الذاتية؛ فهو لا يتحلّى بفضيلة الاهتمام بالصالح العام، ولا يُعنى مطلقاً بالمجموعة الإنسانية التي تحيط به. وبالاختصار فهو أناني، وهذه الأنانية الفردية كانت تشكّل لب انتقادات المجتمع الليبرالي، أكان من جانب اليسار الماركسي أم من اليمين الأرستوقراطي أو الجمهوري. أما هيغل، فإنه يعطينا، على عكس هوبس ولوك، مفهوماً للمجتمع الليبرالي يرتكز على الجزء اللاأناني من الشخصية الإنسانية، ويحاول المحافظة على هذا الجزء كنواة للمشروع السياسي الحديث. هل ينجح في نهاية المطاف؟ هذه مسألة أخرى، ولكنها ستشكل موضوع الجزء الأخير من هذا المؤلف.

والسبب الثاني للعودة إلى هيغل هو التالي: إن فهم التاريخ وكأنه «صراع للاعتراف» يعطي فعلاً نظرة مضيئة ومفيدة عن العالم المعاصر. فنحن، سكان البلدان الليبرالية الديمقراطية،

معتادون حالياً على تفسير الأحداث اليومية بأسباب محض اقتصادية، ومقاربتنا للأمور هي «برجوازية» في العمق، بحيث أننا غالباً ما نكتشف بدهشة إلى أي حد يبدو الجانب الأساسي من الحياة السياسية غير اقتصادي أبداً. حتى أننا لا نملك مصطلحات متعارف عليها للإشارة إلى الجانب المتكبر والتسلطي من الطبيعة الإنسانية التي هي مسؤولة عن معظم الحروب والنزاعات السياسية. إن «الصراع من أجل الاعتراف» هو مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية ومرتبطة بظاهرة تتحد مع ظاهرة الحياة السياسية ذاتها. إذا كان ذلك يبدو لنا اليوم تعبيراً غريباً وغير مألف، فيعود سببه إلى نجاح «هيمنة الاقتصاد» على فكرنا، وهو ما جرى منذ أربعة قرون. مع أن «الصراع من أجل الاعتراف» هو بديهي في كل مكان من حولنا وهو يحيط بكل الحرمات المعاصرة من أجل الحقوق الليبرالية، أكان ذلك في الاتحاد السوفياتي، أم في أوروبا الشرقية، في أفريقيا الجنوبية، أم في آسيا أو أميركا اللاتينية.

لكي نعرف ما يعنيه «الصراع من أجل الاعتراف»، علينا أن ندرك المفهوم الهيجلي للإنسان أو للطبيعة الإنسانية⁽⁴⁾. بالنسبة للمنظرين القدامى للحدثة الذين سبقوا هيجل، فكل عرض للطبيعة الإنسانية كان يُقدّم وكأنه رسم «للإنسان الأول» أي للإنسان في «حالته الطبيعية». لم يدع هوس ولوك وروسو أبداً أن «حالة الطبيعة» هذه يجب أن تفهم كتفسير تجريبي أو تاريخي للإنسان البدائي، وإنما بالأحرى كنوع من التجربة المفهومية لتخليص الكائن الإنساني من هذه الجوانب التي كانت مجرد نتاج للتعاقد والتوافق - كمثل أن يكون شخص ما إيطالياً، أرسطوقراطياً أو بوذاً - ومن أجل اكتشاف الطبائع المشتركة بين جميع الناس، باعتبارهم بشراً.

كان هيجل يرفض أن يبيّن نظرية حول حالة الطبيعة، وهو من شأنه أن يرفض فعلاً مفهوم الطبيعة الإنسانية الدائمة والثابتة. فالإنسان بالنسبة له كان حراً وغير محدد، فهو إذاً قادر على خلق طبيعته الخاصة خلال العصور التاريخية. ومع ذلك، فعملية الخلق الذاتي التاريخي كان لها نقطة انطلاق تملك كل مظاهر «حالة الطبيعة»⁽⁵⁾. لقد وصف هيجل في ظواهرية الروح الإنسان الأول، البدائي الذي كان يعيش في بداية التاريخ، والذي تغطي وظيفته الفلسفية علمياً وظيفته «الإنسان في حالة الطبيعة» بحسب هوس ولوك وروسو. يعني أن هذا «الإنسان الأول» كان نموذجاً للكائن الإنساني يملك الصفات الأساسية للإنسانية السابقة على خلق المجتمع المدني وتطوّر التاريخ.

«فالإنسان الأول» عند هيجل يتقاسم مع الحيوانات بعض الحاجات الطبيعية الأساسية، مثل حاجات الغذاء والنوم والمأوى، وأكثر من ذلك كله، غريزة المحافظة على وجوده الذاتي. فهو من هذه الزاوية يشكل جزءاً من العالم الطبيعي أو المادي. ولكن «الإنسان الأول» عند هيجل يختلف جذرياً عن الحيوانات من حيث أنه يرغب ليس فقط أشياء حقيقية ملموسة (كقطعة اللحم للغذاء، أو ثوب من الفرو لانتقاء البرد أو مأوى يعيش فيه)، بل أيضاً يرغب أشياء هي غير مادية كلياً. وفوق كل ذلك، فهو يرغب رغبة الناس الآخرين، أي يرغب أن يعترف هؤلاء الناس به، فبحسب هيجل لا يمكن للفرد أن يعي نفسه، أي أن يعي هويته الإنسانية المتميزة، دون أن تعترف به الكائنات الإنسانية الأخرى. وبعبارة أخرى، كان الإنسان منذ البداية كائناً

اجتماعياً: فالمعنى الخاص الذي يعطيه لهويته وقيمه يرتبط بشكل دقيق بالقيمة التي تمنحه إياها الكائنات الإنسانية الأخرى، فهو حسب تعبير دافيد ريشمان (Riesman)، «ينجحه - نحو - الآخر»⁽⁶⁾ بشكل أساسي. عندما تظهر الحيوانات سلوكاً «اجتماعياً» يكون هذا السلوك من النوع الغريزي وهو مرتبط على الإشباع المتبادل للحاجات الطبيعية: فالدلفين أو القرد يرغب سمكة أو موزة، وليس رغبة دلفين آخر أو قرد آخر. فكما يفسر كوحيف ذلك، الإنسان وحده يستطيع أن يرغب «شيئاً» لا نفع له أبداً من الناحية البيولوجية (مثل المبدالية، أو عَلم العدو)؛ فهو يرغب مثل هذه الأشياء ليس لذاتها، وإنما لأن غيره من الكائنات الإنسانية يشتهيها.

ولكن «الإنسان الأول» عند هيغل يختلف أيضاً عن الحيوانات، من زاوية أخرى هي أكثر أساسية. هذا الإنسان في الواقع يرغب ليس فقط أن يعترف به الناس الآخرون، وإنما أن يُعترف به باعتباره إنساناً. فالذي يشكل هوية الإنسان كإنسان - أي طابعه الإنساني أساساً - الذي يميزه عن غيره من الكائنات - هي قدرته على المخاطرة بحياته عن وعي. وهكذا فالتقاء «الإنسان الأول» مع غيره من الناس الآخرين يؤدي بشكل طبيعي إلى صراع عنيف يسعى فيه كل مقاتل إلى أن «يعترف» به الآخرون على أنه يحاطر بحياته. فالإنسان هو في الأساس إنسان اجتماعي «يتجه نحو الآخر»؛ إلا أن اجتماعيته تقوده ليس نحو مجتمع مدني سالم، وإنما نحو صراع مميت من أجل الهوية والاعتبار وحسب. قد تكون لهذه «المعركة الدامية» ثلاث نتائج محتملة. فهي قد تؤدي إلى مقتل المقاتلين معاً، حيث تنتهي الحياة ذاتها، الإنستية والطبيعية. وقد تؤدي إلى موت أحد المتنافسين، وهي الحالة التي يبقى فيها الحي غير راضٍ، لأنه لا وجود لوعي إنساني آخر «يعترف به». وأخيراً قد تنتهي المعركة بإحلال علاقة السيد والعبد حيث يقرر أحد المقاتلين الخضوع لحياة الاستعباد بدلاً من مواجعة خطر الموت العنيف. فالسيد هنا ينال الرضى لأنه خاطر بحياته وحصل على اعتراف كائن إنساني آخر لكونه تصرف على هذا النحو. وهكذا فالالتقاء الأول بين «الناس الأوائل» في الحالة الطبيعية، هو التقاء عنيف عند هيغل كما في الحالة الطبيعية عند هوبس، أو في حالة الحرب عند لوك، ولكنه لا ينتهي بعقد اجتماعي أو بشكل آخر من المجتمع المدني السالم: إنه ينتهي إلى علاقة ما بين السيد والعبد، وهي علاقة عدم المساواة⁽⁷⁾.

إن المجتمع البدائي، بالنسبة لماركس كما بالنسبة لهيغل، ينقسم إلى طبقات اجتماعية. ولكن هيغل، بخلاف ماركس، يعتقد أن الفوارق الطبقيّة الأكثر أهمية لا تتركز على وظيفة اقتصادية معينة مثل وظيفة السيد الاقطاعي أو وظيفة الفلاح، وإنما تتركز على موقف كل واحد تجاه الموت العنيف. فالمجتمع كان منقسماً فقط بين «الأسباء» الذين يقبلون المخاطرة بحياتهم «والعبيد» الذين لا يقبلون بذلك. قد يكون مفهوم هيغل للتراتب الاجتماعي البدائي أصح تاريخياً من مفهوم ماركس. فالعديد من المجتمعات الأرستوقراطية التقليدية ولدت في الأصل من «الأخلاقية الحربية» للقبائل الرحّل التي غزت الشعوب المستقرة بفعل وحشيتها التي لا ترحم وشجاعتها العسكرية. بعد الغزو الأوّل وخلال الأجيال التالية، أقام «الأسباء» على الأراضي واضطلموا بوظيفة اقتصادية بصفتهن ملاكين، وقاموا بفرض الرسوم والضرائب والأتاوات على الجمهور

الواسع من الفلاحين «العبيد» الذين كانوا يسيطرون عليهم. فالأخلاقية الحربية - معنى التفوق الفطري المرتكز على المخاطرة إرادياً بالحياة - بقيت مركز ثقافة المجتمعات الأرستوقراطية في العالم أجمع لسنوات طويلة إلى أن تراجع هؤلاء الأرستقراطيون بعد سنوات السلام والبطالة ليفقدوا مجرد ممالكهم ومجتمعاتهم.

- يبدو فحوى هذا التفسير الهيجلي للإنسان البدائي غريباً على مسمع أذان الحداثيين، خاصة هذا التهاهي مع خطر الموت الإرادي الذي يتعرض له لمجرد الهبة فحسب واعتبار هذا التهاهي إحدى الخصائص الإنسانية الأساسية. أليست إرادة المخاطرة بالحياة هي فقط إحدى العادات الاجتماعية البدائية التي لم تعد ومنذ زمن طويل عادةً جارية معروفة، بما في ذلك المارزة والأخذ بالثأر وغيرها من جرائم الشرف⁽⁸⁾؟ وفي عالمنا اليوم يوجد دائماً أناس يخاطرون بحياتهم في معارك دامية من أجل اسم أو علم أو قطعة فماش؛ ولكنهم يتخلصون إلى عصايات من المجرمين كـ Bloods وCnps، فيكسبون معيشتهم ببيع المخدرات أو يذهبون للعيش في أفغانستان. هل بإمكاننا أن نطلق صفة «الإنسانية» على شخص يسمى إرادياً لأن يقتل أو يقتل من أجل شيء ذي قيمة رمزية فحسب (الاعتبار أو الاعتراف)، بالكيفية نفسها التي نطلقها على من يرفض التحدي بذكاء ويحبل مطالبه على التحكيم السلمي أو على المحاكم؟

إن أهمية إرادة المخاطرة بالحياة في معركة من أجل الاعتبار فقط لا يمكن أن نفهم إلا إذا عالجنا بدقة المفهوم الهيجلي لمعنى الحرية الإنسانية. فالحرية في التقليد الأنكلوساكسوني تفهم على العموم بأنها غياب الإكراه وحسب. وهكذا بالنسبة لتوماس هوبس «تعني الحرية غياب المعارضة - وأعني بالمعارضة العوائق الخارجية أمام العمل - ويمكنها أن تطبق على المخلوقات اللاعقلانية وغير الحية مثلاً تطبق على المخلوقات العقلانية»⁽⁹⁾. فحسب هذا التعريف تعتبر الصخرة المتدحرجة على منحدر وتعتبر الدب الجائع الذي يجوب الغابات بدون أي عائق «حرّاً». مع أننا نعلم أن تدحرج الصخرة يتحدد بقانون الجاذبية وبانحدار التلة، كذلك سلوك الدب يتحدد تشابك معقد من مجموعة رغبات وغرائز وحاجات طبيعية. والدب الجائع الذي يبحث عن طعامه في الغابة هو «حر» بمعنى شكلي فقط: فهو ليس له أي خيار غير الاستجابة لجوعه ولغرائزه. فالدببة لا تضرب عن الطعام من أجل قضايا عليا. وبالاختصار فإن سلوك الصخرة وسلوك الدب يتحددان بطبيعتها المادية وبمحيطها الطبيعي. وهما بهذا المعنى يشبهان الآلات المبرمجة التي تعمل وفق قواعد معينة أهمها القوانين الأساسية للفيزياء.

فحسب تعريف هوبس كل كائن إنساني لا يعترضه عائق مادي ليعمل شيئاً ما يمكن اعتباره وكأنه «حر». ولكن بقدر ما يملك الكائن الإنساني طبيعة مادية أو حيوانية، فبالإمكان اعتباره أيضاً كمجموعة محددة من الحاجات والغرائز والرغبات والأهواء التي تتفاعل فيما بينها بشكل معقد ويشكل ميكانيكي في النهاية، وبهذا تحدد سلوك هذا الكائن. وهكذا فالإنسان الذي يرتجف من البرد والجوع ويحاول إشباع حاجاته الطبيعية في الغذاء والحماية ليس أكثر «حرية» من الدب أو حتى من الصخرة: فهو يمثل فقط آلة أكثر تعقيداً تعمل وفق مجموعة من قواعد أكثر تعقيداً. فعدم وجود حواجز مادية أمام بحثه عن الغذاء والمأوى لا يخلق سوى مظهر الحرية، وليس حقيقتها.

إن الكتاب السياسي الكبير لهويس: Le Leviathan، يبدأ بعرض الإنسان وكأنه آلة بالغة التعقيد. فهو يقسم الطبيعة الإنسانية إلى سلسلة من الأهواء الرئيسية: الفرح، الألم، الخوف، الأمل، الاحتقار والطموح، التي تكفي تشابكات المختلفة بالنسبة له لتحديد وتفسير مجمل السلوك الإنساني. وفي نهاية المطاف لا يعتقد هويس إذاً أن الإنسان حرٌّ بمعنى أن له إمكانية الخيار الأخلاقي الحقيقي. فهو قد يكون عقلياً إلى حد ما في تصرفه، ولكن هذه العقلانية تُخدم فقط أهدافاً مفروضة من جانب الطبيعة، مثل غريزة البقاء. والطبيعة بدورها يمكن أن تُفسَّر كلياً بواسطة قوانين المادة المتحركة التي كان العالم الكبير نيوتن قد قام بتفسيرها في الفترة نفسها.

أما هيغل فهو يبدأ على العكس من ذلك، بمفهوم عن الإنسان مختلف تماماً. فالإنسان ليس فقط غير محدد بطبيعته المادية أو الحيوانية، بل إن «إنسانيته» تكمن بالضبط في قدرته على تخطي أو رفض هذه الطبيعة الحيوانية. فهو حر ليس بالمعنى الشكلي كما عند هويس (غياب العوائق المادية)، بل هو حر بالمعنى الميتافيزيقي، أي بكونه غير محدد من قبل الطبيعة بشكل جذري. والطبيعة هنا تعني طبيعته الخاصة ومحيطه الطبيعي وقوانين الطبيعة. فهو بالاختصار قادر على الخيار الأخلاقي، أي الاختيار بين إمكانيتين للعمل: فهذا الاختيار لا يجري فقط وفق المنفعة الأكبر لإحدهما دون الأخرى، ولا وفق انتصار مجموعة من الأهواء والغرائز على مجموعة أخرى، وإنما بالضبط بسبب حرية الإنسان الملزمة له التي تدفعه إلى خلق قواعده الخاصة واحترامها. فالكرامة التي يختص بها الإنسان لا تكمن إذاً في القدرة العليا التي تضم قدرات أخرى والتي تجعل منه آلة أكثر ذكاءً من الحيوانات الدنيا، بل تكمن بالضبط في قدرته على الخيار الأخلاقي الحر.

ولكن كيف نعرف إذاً كان الإنسان حرّاً بهذا المعنى العميق؟ من المؤكد أن العديد من الخيارات هي بالنسبة للإنسان مجرد حسابات مصلحية أنانية لا تخضع إلا لإشباع الرغبات أو الأهواء الحيوانية. عندما يتمتع شخص معين مثلاً عن سرقة تفاحة من بستان جاره فإنه لا يرتدع بسبب حس أخلاقي معين، وإنما لأنه يخاف العقاب الذي قد يكون تحمُّله أقمى من الجوع الذي يعاني منه، أو لكونه يعلم أن جاره سيذهب قريباً في رحلة فيتنسِّي له وقتئذٍ قطف التفاحات بسهولة. كونه يستطيع أن يحسب على هذا النحو لا يجعله أقل تحديداً بفعل غرائزه الطبيعية - هنا غريزة الجوع - من الحيوان الذي يكتفي بالتقاط التفاحة.

قد لا يرفض هيغل بالتأكيد أن يكون للإنسان وجهٌ حيواني أو طبيعة متهمية ومحددة: إذ ينبغي عليه أن يأكل وينام. ولكن بإمكاننا أن نبيِّن أيضاً أنه قادر على العمل بطرق تخالف كلياً غرائزه الطبيعية وتعارضها ليس بهدف إرضاء غريزة أعلى أو أقوى، بل إلى حد ما من أجل حبِّ المعارضة. هذا هو السبب الذي يجعل خطر الموت الذي يتعرض له الإنسان إرادياً في معركة من أجل الاعتبار وحسب، يلعب مثل هذا الدور في التفسير الهيغلي للتاريخ: فالإنسان عندما يخاطر بحياته يبرهن على أنه يستطيع أن يعمل عكس أقوى غرائزه الأساسية وهي غريزة البقاء. وهكذا، كما يشير كوجيف، أن رغبة الإنسان الإنسانية يجب أن تتفوق على الرغبة الحيوانية التي

تمليها غريزة البقاء. ولهذا السبب، من الأهمية بمكان أن تكون المعركة الأولية في بداية التاريخ، معركة للاعتبار المحض، أو من أجل شيء لا نفع له ظاهرياً - ميدالية أو علم - له معنى الاعتراف. إن السبب الذي من أجله أقاتل هو الحصول من كائن إنساني آخر على اعترافه بكوني أخطار إرادياً بحياتي وبأنني بالتالي حر وإنساني حقاً. فلو قامت المعركة الدامية من أجل هدف عملي معين (أو «عقلاني»، كما نقول نحن البرجوازيين الحديثين المعدين في مدرسة لوك وهوبس) مثل حماية العائلة أو الحصول على الأرض أو النساء أو الممتلكات الأخرى من خصمنا، عندها تكون المعركة تجري فقط من أجل إشباع حاجة حيوانية معينة. في الواقع، كثيرة هي الحيوانات الوضعية القادرة على المخاطرة بحياتها في معارك تهدف لحماية صغارها أو لتحديد منطقة صيدها. فالسلوك في هاتين الحالتين كليهما يتحدد بالغريزة وهو لا يوجد إلا لهدف تطوري من أجل تأمين استمرار النوع. إن الإنسان هو وحده القادر على خوض معركة من المحتمل أن تكون عينية، وذلك من أجل هدف واحد فقط هو التأكيد على كونه يحتقر حياته الخاصة وأنه أكثر من مجرد آلة معقدة بعض الشيء أو «عبد لأهوائه»⁽¹⁰⁾، وأن له بالاختصار كرامة إنسانية خاصة به لأنه حر.

قد يمكن الاعتراض أن السلوك «اللاغريزي» كالمعركة الإرادية من أجل الاعتبار وحسب، يتحدد ببساطة من خلال غريزة أكثر عمقاً وأكثر تعلقاً بالوراثة، لم يبعها هيغل. في الواقع، لقد كشفت البيولوجيا الحديثة أن الحيوانات أيضاً تنخرط في معارك من أجل الاعتبار المحض. إذا أخذنا جدياً بالاعتبار تعاليم العلوم الحديثة للطبيعة، فإن مجال الإنسان يبدو تابعاً كلياً لمجال الطبيعة، وهو يتحدد أيضاً بقوانين هذه الطبيعة. وفي نهاية التحليل كل سلوك إنساني يمكن تفسيره بما دون الإنساني، بواسطة علم النفس والأنثروبولوجيا اللذين يرتكزان بدورهما على البيولوجيات والكيمياء الجزيئية وعلى عمل القوى الأساسية في الطبيعة. كان هيغل وسلفه كانط واعين للتهديد الذي تمارسه الركائز المادية للمعلوم الحديثة الطبيعية على إمكانية الخيار الحر الإنساني. فالهدف الأساسي لكتاب نقد العقل المحض لكانط كان تحصيل «جزيرة» وسط بحر الأسباب الآلية الطبيعية، «جزيرة» تسمح للخيار الحر الأخلاقي الإنساني أن يتعاش بشكل دقيق فلسفياً مع الفيزياء الحديثة. وهيغل استعاد فكرة وجود هذه «الجزيرة»، ولكنه تصورهما أوسع وأرحب بكثير عما رأها كانط. لقد كان الفيلسوفان يعتقدان أن الكائنات الإنسانية كانت من زوايا معينة مستقلة تماماً عن قوانين الفيزياء. فهذا لا يعني أن بإمكان الكائنات الإنسانية أن تتغلب بسرعة تفوق سرعة الضوء أو تغفلت من تأثير الجاذبية، وإنما يعني بالأحرى أن الظواهر الأخلاقية يمكن ألا تتحول إلى أوابات مادية متحركة.

لا مجال هنا وليس بإمكاننا تحليل مفهوم «الجزيرة» الذي خلقته المثالية الألمانية؛ فالمشكلة الميتافيزيقية لإمكانية الخيار الحر بالنسبة للإنسان هي، كما كان يقول روسو، «هوة الفلسفة»⁽¹¹⁾. ولكن إذا تركنا جانباً الآن هذه المسألة المتنازع فيها، فإنه يمكننا دائماً أن نكشف عن إلحاح هيغل - باعتباره ظاهرة نفسانية - على أهمية خطر الموت الإرادي، الذي يدل على عنصر حقيقي وأساسي. سواء وجدت الإرادة الحرة أم لم توجد، فإن جميع الناس تقريباً يعملون في الواقع وكأنها موجودة وهم يقيمون بعضهم بعضاً من خلال قدرتهم على فعل ما يعتقدون أنها خيارات

أخلاقية حقيقية. في حين يتجه قسم مهم من النشاط الإنساني نحو إشباع الشهوات الطبيعية، فإن جزءاً لا بأس به من الوقت يُصرف على تحقيق أهداف عابرة. إذ لا يبحث الإنسان فقط عن الرفاهية المادية، بل عن الاحترام والاعتراف أيضاً، وهم يعتقدون أنهم يستحقون هذا الاحترام لأنهم يملكون قيمة معينة أو كرامة معينة. إن علم النفس أو العلم السياسي الذي لا يأخذ بالاعتبار رغبة الاعتراف عند الإنسان وإرادته المتقلبة - ولكن البارزة جداً - للعمل أحياناً ضد غرائزه الطبيعية الأكثر قوة، يفوته شيء مهم جداً حول السلوك الإنساني.

بالنسبة هيغل ليست الحرية مجرد ظاهرة نفسانية، بل هي جوهر ما هو إنساني بالتحديد. بهذا المعنى، تصبح الحرية والطبيعة متعارضتين تماماً. «فالحرية» لا تعني حرية العيش في الطبيعة أو بالتوافق مع الطبيعة، بل على العكس، لا تبدأ الحرية إلا حيث تتوقف الطبيعة. فالحرية الإنسانية لا تظهر إلا عندما يصبح الإنسان قادراً على التعالي على وجوده الطبيعي والحيواني، وعلى خلق «أنا» جديدة لنفسه. فنقطة الانطلاق الرمزية لعملية الخلق الذاتي هذه هي الصراع الميت من أجل الاعتبار وحسب.

ولكن إذا كان هذا الصراع من أجل الاعتراف هو الفعل الأول الإنساني حقاً، فإنه لن يكون الفعل الأخير. فالصراع سينتهي بعلاقة السيد والعبد، التي لن تكون مرضية، على أكثر من صعيد، لا بالنسبة للسيد ولا بالنسبة للعبد. إن المعركة الدامية بين «الناس الأوائل» عند هيغل ليست إلا نقطة انطلاق للديالكتيك الهيغلي، ويبقى علينا طريق طويل يجب أن نتجازه قبل أن نصل إلى الديمقراطية الليبرالية الحديثة. إن مشكلة التاريخ الإنساني يكرر رؤيتها بمعنى معين وكأنها البحث عن وسيلة لإرضاء الأسياد والعبيد معاً في رغبتهم بالاعتراف، على قاعدة التبادل والمساواة؛ فالتاريخ عندئذٍ ينتهي بانتصار نظام اجتماعي معين يحقق هذا الهدف.

غير أنه، قبل الانتقال إلى المراحل اللاحقة في تطور الديالكتيك، قد يكون من المفيد مقابلة المفهوم الهيغلي عن «الإنسان الأول» في حالته الطبيعية مع نظرات مؤسسي الليبرالية الحديثة، هوبز ولوك. فإذا كانت نقاط البداية والنهاية عند هيغل مشابهة تقريباً لنقاط البداية والنهاية عند المفكرين البريطانيين إلا أن المفاهيم حول الإنسان مختلفة جذرياً وهي تعطينا وجهات نظر متعارضة حول الديمقراطية الليبرالية المعاصرة.

. 14 .

الانسان الاول

«فلك أن كل إنسان يحرم على أن يقيمه صاحبه على النحو الذي يقدر فيه نفسه. وقد يسمى في مواجهة حلائم الاحتقار والازدراء [لدى الآخر]، وإذا ما أسمعته الجراءة، إلى انتزاع احترام أكبر من عتقريه بواسطة القتال، ومن الآخرين يتحول نفسه إلى نموذج للاعتزاز».

[توماس هوبس - Leviathan⁽¹⁾]

إن الديمقراطية الليبرالية المعاصرة لم تولد من الضباب الغامض المتقل بظلال التقليد. فهي على غرار المجتمعات الشيوعية، أنشأتها الإنسان في فترة محددة من التاريخ، على قاعدة مفهوم نظري معين للإنسان وللمؤسسات السياسية المناسبة التي يجب أن تحكمه حتى وإن لم تستطع الديمقراطية الليبرالية أن تعود بأصولها النظرية إلى كاتب واحد مثل كارل ماركس، فإنها تعتبر أن ركائزها هي المبادئ العلمية العقلانية التي سرعان ما نتعرف إلى تسلسلها الفكري. فالبلاديء التي تحيط بالديمقراطية الأميركية، والتي يرمز إليها في إعلان الاستقلال وفي الدستور، كانت تركز إلى كتابات جيفرسون وماديسون وهاملتون وغيرهم من «الآباء المؤسسين» الذين استقوا الكثير من أفكارهم من التقليد الليبرالي الانكليزي لدى توماس هوبس وجون لوك. إذا أردنا أن نكتشف المفهوم الذي تمثلكه عن نفسها أعرق ديمقراطية في العالم (وهو مفهوم اعتمدته مجتمعات ديمقراطية كثيرة خارج أميركا الشمالية)، يتوجب علينا أن نعود إلى الكتابات السياسية لكل من هوبس ولوك. بالرغم من أن هذين الكاتبين يستبان عدداً كبيراً من تأكيدات هيغل حول طبيعة «الإنسان الأول»، فإنهما يتخذان - مع التقليد الليبرالي الأنكلوساكسوني الذي ينبع منهما - موقفاً مختلفاً تماماً تجاه رغبة الاعتراف وتجاه التيموس بشكل أعم.

إن توماس هوبس مشهوراً أساساً لأمرين: لوصفه حالة الطبيعة على أنها «منعزلة، فقيرة، كريمة، شرسة وحفيرة»، ولنظريته عن السيادة الملكية المطلقة، التي تقارن غالباً بشكل غير ملائم مع النظرية الأكثر «ليبرالية» للوك الذي يؤكد على حق الثورة ضد الطغيان، إلا أنه، حتى ولو لم يكن هوبس بأي شكل من الأشكال ديمقراطياً بالمعنى المعاصر للكلمة، فهو في نهاية الأمر ليبرالي وفلسفته هي المنبع الذي تتدفق منه الليبرالية الحديثة. كان هوبس أول من وضع المبدأ الذي

بموجبه تتخذ شرعية الحكم أصلها في حقوق المحكومين بدلاً من الحق الإلهي للملوك ومن التفوق الطبيعي للحاكمين. فمن هذه الزاوية تصبح الفوارق التي تميزه عن لوك أو عن كاتب وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي ضئيلة جداً إذا قورنت بالهوة التي تفصله عن كتاب أقرب إليه في الزمن مثل فيلمر وهوكر.

يجعل هوبس مبادئه عن الحق والعدل تنبثق عن وصفه للإنسان في حالة الطبيعة. هذه الحالة هي «نتيجة للأهواء»، ولعلها لم توجد أبداً كمرحلة عامة في التاريخ الإنساني، إلا أنها تبقى كامنة في كل مكان عندما ينهار المجتمع المدني - هذه الظاهرة لمساتها مثلاً في بلدان مثل لبنان، بعد غوصه في الحرب الأهلية عام 1975. إن حالة الطبيعة عند هوبس، شأن المعركة الدامية عند هيجل، من المفروض أن تثير الحياة الإنسانية عندما تولد من تفاعل الأهواء الإنسانية الأكثر دواماً والأكثر أساسية⁽²⁾.

إن أوجه الشبه بين «حالة الطبيعة» عند هوبس، و«المعركة الدامية» عند هيجل مدهشة. أولاً إنهما تتميزان بالعنف الأقصى: فالحقيقة الاجتماعية الأولى ليست الحب ولا الوفاق، بل هي حرب «كل إنسان ضد كل إنسان»؛ بالرغم من أن هوبس لا يستخدم عبارة «الصراع من أجل الاعتراف»، فإن نتائج هذه الحرب الفريدة حرب الجميع ضد الجميع، هي نفسها كما بالنسبة لهيجل:

«بحيث إننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسية للنزاع: أولاً، المنافسة، ثانياً، عدم الثقة، ثالثاً، المجد [...] والسبب الثالث [يجعل الناس يتقاتلون] لأمر نافذة مثل الكلمة أو البسمة أو الرأي المختلف أو أية إشارة أخرى تتم عن قلة الاحترام وبجهد مباشرة لشخصهم أو بطريقة غير مباشرة لأهلهم أو لأصدقائهم، لأنهم، لمهتمهم أو لإسمهم»⁽³⁾.

بالنسبة لهوبس يمكن للناس أن يتقاتلوا من أجل ضرورات حياتية، إلا أنهم يتقاتلون غالباً لأمر سخيف - وبعبارة أخرى، من أجل أن يعترف الآخر بهم. وينهي هوبس - المادي الكبير - وصفه حول طبيعة «الإنسان الأول» بتعابير لا تختلف كثيراً عن التعابير التي يستعملها هيجل المثالي: إن الهوى الذي يقود قبل أي شيء آخر الناس للقتال ليس الطمع في أشياء مادية، إنما هو إرضاء كبرياء وغرور بعض الطموحين⁽⁴⁾. «فرغبة الرغبة» أو البحث عن «الاعتراف» بحسب هيجل ليست أكثر من هذا الهوى الإنساني الذي نسميه عامة «الاعتزاز» أو «احترام الذات» (عندما نؤيده) ونسميه غروراً وتبجحاً أو «حب الذات» (عندما لا نؤيده)⁽⁵⁾.

بالإضافة إلى ذلك، يعتبر الفيلسوفان بشكل متماثل أن غريزة البقاء هي إلى حد ما الأقوى والأكثر انتشاراً بين الناس من بين الأهواء الطبيعية. هذه الغريزة بالنسبة لهوبس، المرتبطة «بأمر معينة ضرورية للحياة الرضية» هي الهوى الذي يدفع الناس نحو السلام بشكل قوي جداً. هيجل وهوبس يريان معاً المعركة الأولية كتوتر أساسي بين كبرياء الإنسان أو رغبته في أن يعترف به، والتي تدفعه إلى المخاطرة بحياته في معركة من أجل الاعتبار، من جهة ومن جهة أخرى، خوفه من الموت العنيف، الذي يدفعه للخصوع وقبول حياة العبودية مقابل حصوله على السلام

والأمن. وأخيراً قد يتفق هوبس مع هيغل على الإقرار أن المعركة الدامية تقود تاريخياً إلى علاقة السيد والعبد، عندما يرضخ أحد المقاتلين إلى الآخر بسبب خوفه على حياته. فسيطرة الأسياد على العبيد هي بالنسبة لهوبس الاستبداد، وهي حالة تبقى الإنسان في حالة الطبيعة لأن العبيد لا يخدمون أسيادهم إلا تحت التهديد الضمني بالقوة.

فالفرق الأساسي بين هوبس وهيغل - وهنا يأخذ التقليد الأنكلو ساكسوني الليبرالية انعطافاً حاسماً - يكمن في الوزن الأخلاقي النسبي المعطى من جهة لحرى الفخر أو الغرور (أي «للإعتراف»)، ومن جهة أخرى للخوف من الموت العنيف. وكما رأينا، يعتقد هيغل أن القبول بخطر الموت في معركة، من أجل الاعتبار فقط هو الذي يجعل الإنسان إنسانياً، وهو الركيزة بالذات للحرية الإنسانية. وهو في نهاية التحليل «لا يؤيد» العلاقة الدائمة غير المتساوية بين السيد والعبد، التي يعلم أنها بدائية وقمعية في الوقت نفسه. غير أنه يتصورها مرحلة ضرورية في التاريخ الإنساني حيث يحتفظ فيها تعبيراً عن المعادلة الطبقية - الأسياد والعبيد - بشيء مهم بالنسبة للإنسان. فضمير السيد بالنسبة إليه هو أرفع من ضمير العبد وأكثر إنسانية، لأن العبد بخضوعه للخوف من الموت، لا ينجح في الارتفاع إلى أعلى من طبيعته الحيوانية وهو بذلك أقل حرية من السيد. وبعبارة أخرى، يجد هيغل شيئاً معيناً جديراً بالمدح في اعتزاز الأرستقراطي المحارب الذي يخاطر بحياته إرادياً، كما يجد دناءة في ضمير العبد الذي يعمل على المحافظة على نفسه قبل أي شيء آخر.

بالمقابل، لا يجد هوبس أي مجال للخلاص - الأخلاقي أو غيره - في اعتزاز (أو غرور) السيد الأرستقراطي: في الواقع، إن هذه الرغبة باعتراف الآخر والمصارعة إلى القتال من أجل تفاهات مثل الميدالية أو العلم هما مصدر كل عنف وكل شقاء إنساني في الحالة الطبيعية⁽⁷⁾. فالانفعال الإنساني الأكثر قوة بالنسبة له، هو الخوف من الموت العنيف والالتزام الأخلاقي الأكثر قوة - «قانون الطبيعة» - هو محافظة الفرد على ذاته المادية. غريزة البقاء هي الواقع الأخلاقي في الأساس: كل مفاهيم العدل والحق ترتكز، بالنسبة لهوبس، على المتابعة العقلانية للحفاظ على الذات، بينها الظلم والخطأ يقودان إلى العنف والحرب والموت⁽⁸⁾.

إن مكانة الخوف من الموت المركزية هي التي تقود هوبس إلى مفهوم الدولة الليبرالية الحديثة. ففي حالة الطبيعة، أو قبل إنشاء القوانين الوضعية للحكم، يعطي «الحق الطبيعي» لكل إنسان في الحفاظ على وجوده الذاتي، الإمكانية لإدراك الوسائل التي يراها ضرورية لذلك، ومن بينها الوسائل العنيفة. فعندما لا يكون للناس سيد مشترك تحدث لا محالة حرب فوضوية يتقاتل فيها الجميع ضد الجميع، يكون علاج هذه الفوضى الحكم القائم على أساس عقد اجتماعي يتوافق الناس تحت سلطته فعلاً على «وضع هذا الحق في كل شيء جانباً، والاكتفاء بقدر من الحرية تجاه الناس الآخرين يُعادل حرية الآخرين تجاهنا». فالمصدر الوحيد لشرعية الدولة هو قدرتها على حماية هذه الحقوق التي يملكها الأفراد ككائنات إنسانية، والمحافظة عليها. والحق الأساسي للناس بالنسبة لهوبس هو الحق في الحياة، أي الحق في المحافظة على الوجود المادي لكل إنسان، والحكم

الشرعي الوحيد هو الحكم الذي يستطيع حماية هذه الحياة بشكل كامل متلافياً العودة إلى حرب الجميع ضد الجميع⁽⁹⁾.

إلا أن السلام وحماية الحق في الحياة ليسا بلا تكاليف. فالعقد الاجتماعي بحسب هوبس يرتكز إلى اتفاق يتخلى بموجبه الناس عن كبريائهم وغرورهم الظالمين مقابل الحفاظ على وجودهم المادي. وبعبارة أخرى، يطلب هوبس مقابل الحياة المسالمة في دولة ليبرالية، أن يتخلى الناس عن صرايحهم من أجل الاعتراف، وخاصة عن معركتهم لأن يُعترف بهم كمتفوقين نظراً لإقبالهم على المخاطرة بحياتهم في معارك من أجل الاعتبار وحسب. هذا الجانب من الإنسان الذي يدفعه لأن يبدو متفوقاً على الناس الآخرين وكذلك للسيطرة عليهم باسم تفوق معين، وهذه الشهامة في الأخلاق التي تقاوم حدودها - «الإنسانية، الإنسانية المفرطة» - ينبغي عليهما أن يقتنعا بجنون هذا الفخر إن التقليد الليبرالي المنبثق من هوبس يستند بشكل واضح إلى عدد ضئيل من الذين يحاولون التعالي على طبيعتهم «الحيوانية»، وهو يقودهم باسم الهوى الذي يشكل أصغر قاسم مشترك للبشرية: ألا وهو المحافظة على الذات. إنه في الواقع عصر مشترك ليس فقط بين الكائنات الإنسانية، بل أيضاً بين الحيوانات «الوضيعة». يعتقد هوبس، على عكس هيجل، أن الرغبة في أن يحظى بالاعتراف، وأن الاحتقار الشريف للحياة «البسيطة» لا يشكلان بدايةً لحرية الإنسان. وإنما أصلاً لتعاسيه⁽¹⁰⁾. هذا يفسر عنوان أشهر كتب هوبس «بما أن الله قد أعطى السلطة الكبرى للأفيانان (Léviathan)». فقد ساء ملك الكبرياء، هذا ما يشرحه الكاتب مقارناً دولته بالأفيانان لأنه «ملك جميع أبناء أولاد الكبرياء»⁽¹¹⁾. الأفيانان لا يشرف هذه الكبرياء: فهو يخضعها.

إن المسافة التي تفصل هوبس عن «روح 1776» وعن الديمقراطية الليبرالية الحديثة قصيرة جداً. كان هوبس يؤمن بالملكية المطلقة، ليس لإيمانه بحق الملوك الإلهي بالحكم، وإنما لأنه كان يعتقد أن الملك يمكن أن يستحوذ على ما يشبه الرضى الشعبي. وبحسب اعتقاده، لا يتم الحصول على رضى المحكومين هذا بواسطة الانتخابات المتعددة الأحزاب والاقتراع السري، كما نعرفه اليوم، بل بنوع من التوافق الضمني الذي يعبر عنه في قبول المواطنين بالعيش تحت نوع خاص من الحكم وبالحضوع لقوانينه⁽¹²⁾. إن الفرق واضح، بالنسبة لهوبس، بين الاستبداد والحكم الشرعي، حتى ولو بدا الاثنان متشابهين من الخارج (الاثنان يتخذان شكل الملكية المطلقة): فالعامل الشرعي يتمتع بالرضى الشعبي، وهو مالا يتمتع به المستبد. إن تفضيل الفيلسوف للملكية على حساب الحكم البرلماني أو الديمقراطي يعكس إيمانه بضرورة الحكم القوي لقمع الكبرياء، وليس الاعتراض على السيادة الشعبية بحد ذاتها.

فالضعف في برهنة هوبس يكمن بالمقابل في اتجاه الملوك إلى الانزلاق بمرونة نحو الاستبداد بلا رقابة؛ ودون أولية دستورية مثل الانتخابات من أجل التأكد من الرضى الشعبي، يصعب معرفة ما إذا كان الملك ينعم بهذا الرضى أم لا. بهذه أصبح من السهل على جون لوك أن يحول نظرية السيادة الملكية بحسب هوبس باتجاه السيادة البرلمانية أو التشريعية التي تركز على سلطة الأكثرية. فلوك مثل هوبس يعتبر أن غريزة البقاء هي الهوى الأساسي وأن الحق في الحياة هو

الحق الأساسي، التي تشتق منه كل الحقوق الأخرى. حتى ولو كانت رؤيته حالة الطبيعة «الطيف» من رؤية هوس، فإن لوك يوافق هذا الأخير بالاعتقاد أن الحالة هذه تميل لا محالة إلى التحلل في حالة من الحرب أو الفوضى، وأن الحكم الشرعي يولد في الواقع من الحاجة إلى حماية الإنسان ضد عنفه الذاتي. ولكن لوك يشير إلى أن الملكية المطلقة يمكنها أن تخرق حقوق الإنسان في مجال بقاءه، مثلما ينتزع الملك من إنسان معين أملاكه وحياته. إن علاج مثل هذه الأمور لا يتم بواسطة الملكية المطلقة بل بالحكم المحدد بالقوانين، أي نظام دستوري يؤمن المحافظة على الحقوق الأساسية للمواطنين بحيث تنبع سلطته من رضى المحكومين. فحسب لوك، إن الحق الطبيعي في المحافظة على الذات كما صاغه هوس يتضمن الحق بالانتفاض ضد أي طاغية قد يستخدم سلطانه بشكل ظالم ضد مصالح شعبه. هذا الحق هو الذي يشير إليه المقطع الأول من وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكي التي تتحدث عن الضرورة المحتملة لأن «يحل الشعب الروابط السياسية التي ربطته بشخص معين»⁽¹³⁾.

قد لا يعترض لوك على التقويم المقارن الذي أجراه هوس بين الفضائل الأخلاقية للاعتراف و«غريزة البقاء» فالاعتراف يجب أن يُصنّف به لحساب الغريزة لأنها الحق الطبيعي الأساسي الذي تنبثق منه كل الحقوق الأخرى. ولكن لوك، على عكس هوس، بإمكانه الاعتراض أن للإنسان حقاً ليس فقط بالوجود المادي الخام، بل بوجود مريح ورفق، إذ لا يتوقف وجود المجتمع المدني على الحفاظ على السلام الاجتماعي، إنما أيضاً على حماية حق «الناس الماهرين والعاقليين» في خلق الوفرة لجميع الناس من خلال مؤسسة الملكية الخاصة. عندها يستبدل الفقر الطبيعي بالبحبوحة الاجتماعية، بحيث إن «صاحب الأراضي الواسعة والخصبة [في أميركا] يتغذى ويسكن ويلبس أقل بكثير من العامل المياوم في انكلترا». إن مفهوم الملكية بحسب لوك يشبه كثيراً «روح الرأسالية».

إلا أن «الإنسان الأول» عند لوك، مثلما هو عند هوس، يختلف جذرياً عن الإنسان الأول عند هيجل: فبينما يصارع من أجل الاعتراف في حالة الطبيعة، عليه أن يُثَقّف لإخضاع رغبته في أن يُعترف به لرغبة الحفاظ على حياته الخاصة، ولرغبة تزويد حياته بالرفاهية المادية. «فالإنسان الأول» بحسب هيجل لا يرغب في امتلاك الأشياء المادية، بل يرغب برغبة أخرى: اعتراف الآخرين بحريته و«إنسانيته». وأثناء بحثه عن هذا الاعتراف يبدو لامبالياً تجاه «أشياء هذا العالم»، من الملكية الخاصة حتى وجوده الذاتي. وعلى العكس من ذلك «فالإنسان الأول» بحسب لوك ينخرط في المجتمع المدني ليس فقط من أجل حماية ممتلكاته المادية التي امتلكها في الحالة الطبيعية، بهدف توسيع الإمكانية من أجل الحصول على المزيد منها بدون حدود.

على الرغم من جهود بعض الباحثين الراهنة التي أدت إلى رؤية جذور النظام الأمريكي في الحركة الجمهورية الكلاسيكية، فإن ركانز النظام الأمريكي متأثرة بشكل عميق، إن لم نقل كلياً بأفكار جون لوك⁽¹⁴⁾. إن الحقائق «البدئية» لتوماس جيفرسون حول حق الناس في الحياة، في الحرية وفي البحث عن السعادة ليست مختلفة أساساً عن الحقوق الطبيعية في الحياة وفي الملكية كما عند لوك. فالآباء المؤسسون لأميركا كانوا يعتقدون أن الأميركيين يملكون هذه الحقوق باعتبارهم

كائنات إنسانية، قبل إقامة أية سلطة سياسية عليهم، وأن هدف الحكومة الأول كان حماية هذه الحقوق. إن لائحة الحقوق التي يعتقد الأميركيون أنهم مزودون بها من قبل الطبيعة، تذهب إلى أبعد من الحياة ومن الحرية ومن السعي وراء السعادة لتشمل ليس فقط الحقوق التي يجري تمعدها في وثيقة الحقوق (Bill of Rights)، بل أيضاً حقوقاً أخرى مثل «الحق في الحياة الخاصة» الذي أضيف مؤخراً. مهما كان عدد الحقوق الذي يُذكر، فالليبرالية الأميركية وليبرالية الجمهوريات الدستورية الأخرى المماثلة لها تتفاسان الفكرة الضمنية القائلة إن هذه الحقوق تعين عالماً من الخيارات الفردية حيث سلطة الدولة محدّدة بشكل دقيق. فعندما تنهزم فرنسا والولايات المتحدة أو بريطانيا حكومة أجنبية «بخرق حقوق الإنسان»، فإنها تدعو هذه الحكومة للحدّ من سلطاتها في منع فرد أو أقلية عن ممارسة الحقوق التي يملكها بشكل «طبيعي».

بالنسبة للأمريكي نشأ على فكر هوبس ولوك وجيفرسون والآباء الأميركيين المؤسسين، يبدو إطرء هيغل «للسيد» الأرستقراطي المستعد للمخاطرة بحياته في معركة من أجل الاعتبار فقط، إطرء شاذاً ذا أصول جرمانية. ليس ذلك لأن أحداً من هؤلاء المفكرين الأنكلوساكسونيين يأبى الاعتراف «بالإنسان الأول» هيغل كمودج إنساني حقيقي، وإنما لأنهم رأوا أن مشكلة كل سياسة تتعلق إلى حد ما بإقناع كل مدّع أن يقبل بالأجرى العيش كعبد في مجتمع من العبيد لا طبقات فيه. وهذا هو السبب الذي جعلهم لا يقدرّون مثل هيغل، الرضى أو الاكتفاء الذي ينجم عن الاعتراف، خاصة إذا وضعناه بموازاة ألم الموت، الذي «هو سيد كل إنسان». فهم كانوا يعتقدون فعلاً أن الخوف من الموت العنيف والرغبة في الحفاظ على الذات بشكل مريح هما من القوة بحيث أنهما يتفوقان على رغبة الاعتراف في ذهن كل إنسان عاقل، نشأ في إطار فكر يقدم المصلحة الخاصة على ما عداها. هذا هو أصل رد فعلنا شبه الغريزي في مواجهة معركة الاعتسار الصرف كما يتصورها هيغل: إنها معركة غير عقلانية.

بالفعل، فإن تفضيل حياة العبد على حياة السيد ليس بالتأكيد أكثر عقلانية، إلا إذا قبلنا إعطاء أهمية أخلاقية للحفاظ على الذات تفوق الأهمية التي نعطيها للاعتراف، في التقليد الأنكلو-ساكسوني. هذه الأولوية الأخلاقية للمحافظة على الذات (وحتى المحافظة المريحة) هي التي نجعلنا غير راضين. وفيما يتعلّى إقامة قواعد للمحافظة المتبادلة على الذات، لا تسعى المجتمعات الليبرالية إلى تحديد أي هدف إيجابي لمواطنيها ولا تحاول الدفع نحو نمط حياة خاص يعتبر أعلى وأفضل من غيره. مهما كانت إيجابية محتواها يجب أن تمتثل الحياة بالفرد نفسه. هذا المحتوى الإيجابي قد يكون مرتفعاً جداً ومكوّناً من الخدمة العامة والكرم الخاص، وقد يكون أيضاً وضعياً جداً ومكوّناً من اللذة الأنانية والحفاوة الشخصية. والدولة بعد ذاتها لا تبالي بذلك. والحكم يضطلع بمسؤولية السماح لمختلف «أشكال الحياة»، إلا عندما تؤدي ممارسة حق ما إلى منع الآخر من ممارسة حقه. ونظراً لغياب الأهداف الإيجابية «العالية»، في قلب الليبرالية بحسب لوك، فإن الذي يملأ الفراغ هو تراكم الثروة السريع، وقد أضحي متحرراً من الضغوط التقليدية أي ضغوط الحاجة والإملاق⁽¹⁵⁾.

تصبح حدود المفهوم الليبرالي للإنسان أكثر بديهية إذا أخذنا في الاعتبار النتيجة النموذجية

للمجتمع الليبرالي، هذا النموذج الجديد من الأفراد الذي انتهى إلى إعطاء تعبير يستخدم بشكل تحقيري هو: «البرجوازي»، وهو المرء المنغلق في الهم المباشر للمحافظة على ذاته وعلى رفاهيته المادية والذي لا يهتم بالمجموعة المحيطة به إلا بقدر ما تساهم في الحصول والمحافظة على أملاكه. فالإنسان بحسب لوك لا يحتاج لأن يتمتع بحسّ الجماعة، أو الوطن، كما لا يحتاج للاهتمام برفاهية من يحيط به؛ فالمجتمع الليبرالي، كما أوحى بذلك كانت، يمكن أن يكون مكوناً من عفاريت، شرط أن يكونوا عقلانيين. ليس مؤكداً بالنسبة لمواطن دولة ليبرالية مبنية وفق مبادئ هوبس أن يقبل الخدمة في الجيش والمخاطرة بحياته في الحرب من أجل بلاده. إذا كان الحق الطبيعي الأساسي هو الحفاظ على الفرد بذات نفسه، فكيف يعقل أن يموت من أجل وطنه بدل أن يحاول الهرب ووضع أمواله وعائلته في مكان أمين؟ حتى في زمن السلم لا تعطي الليبرالية على غلط هوبس أو لوك أي دافع من شأنه أن يحث أفضل الأفراد في المجتمع على تفضيل خدمة الدولة والمجموعة القومية على خدمة أعمالهم الخاصة المثمرة. فالإنسان المستوحى بمبادئ لوك، لا يتحول مباشرة وبالضرورة ناشطاً في حياة مجموعته وكرماً في الخفاء مع الفقراء وراضياً حتى بالتضحيات الضرورية لإطعام إحدى العائلات⁽¹⁶⁾.

وفيما يتعدى المسألة العملية (هل بإمكاننا أن نخلق مجتمعاً قابلاً للحياة يخلو من أية ذهنية علمة؟)، هناك مسألة أكثر أهمية تطرح نفسها. ألا يوجد شيء ما مختصر في العمق لدى الإنسان يمنعه من أن يرفع نظراته إلى أبعد من مصالحه الحقة وحاجاته المادية؟ إن «السيد» الأرستقراطي بحسب هيغل، الذي يخالط بحياته في معركة من أجل الاعتبار، ليس سوى المثل الأقصى عن الاندفاع الإنساني نحو التعالي عن الحاجة الطبيعية أو المادية الصرفة. أليس ممكناً أن يعكس الصراع من أجل الاعتراف رغبة في التعالي لا تكون فقط في أساس عنف حالة الطبيعة والعبودية، بل أيضاً في أساس الأهواء الشريفة مثل الشجاعة والوطنية والكرم والتضحية من أجل الخير العام؟ أليس الاعتراف مرتبطاً إلى حد ما بالجانب الأخلاقي للطبيعة الإنسانية، هذا الجانب من الإنسان الذي يجد الرضا في التضحية بمصالح الجسد الحقة من أجل هدف أو مبدأ يتخطيان هذا الجسد؟ إن هيغل، بعدم رفضه منظور السيد لصالح منظور العبد، ويعتباره أن صراع السيد من أجل الاعتراف قائم وسط ما يكون الإنساني، فإنه يسعى للاحتفاظ بعد أخلاقي للحياة الإنسانية، وهو ما يخلو منه المجتمع كما يتصوره هوبس أو لوك. وبعبارة أخرى، يتصور هيغل الإنسان كعامل أخلاقي ترتبط كرامته الخاصة بتحرره الداخلي من أية حتمية مادية أو طبيعية. هذا البعد الأخلاقي والصراع من أجل حصوله على الاعتراف بذاته، هما اللذان يشكلان محرك التطور الديالكتي للتاريخ.

ولكن كيف يرتبط الصراع من أجل الاعتراف وخطر الموت، في هذه المعركة الأولية الدامية، بظواهر أخلاقية هي مألوفة أكثر بالنسبة لنا؟ للإجابة على هذا السؤال علينا أن نعالج بعمق أكثر مفهوم «الاعتراف»، ونحاول أن نفهم الجانب من الشخصية الإنسانية الذي يمثل.

. 15 .

عطلة في بلغاريا

«ثم إننا سوف نطرد [من المدينة العادلة]. أقول. كل ما هو من النوع نفسه بدءاً بالأشعار التالية:
أحب أن أكون راعي بقير، في خدمة الغير
عند مزارع فقير لا ثمين لديه
بدلاً من أن أسود على هؤلاء الأموات، على كل ذلك الشعب المنطفيء»
[أفلاطون - «الجمهورية»^[1]]

إن مفهوم «رغبة الاعتراف» يبدو مفهوماً غريباً ومصطنعاً بعض الشيء، خاصة عندما يُعرض على أنه المحرك الأول للتاريخ الإنساني. «الاعتراف» تعبير يردُّ في مصطلحاتنا أحياناً كاعتراف بالجميل: فعندما يحال أحد الزملاء مثلاً إلى التقاعد نقدم له ساعة «كاعتراف بجميله طيلة سنوات خدمته». ولكننا لا نفكر في الحياة السياسية في صورتها الطبيعية على أنها «صراع من أجل الاعتراف». بقدر ما يصلح التعميم في هذا المجال، فإننا غالباً ما نميل إلى اعتباره تنافساً على السلطة بين المصالح الاقتصادية وصراعاً لتقاسم الثروة والسلع المادية الأخرى في الحياة.

إن المفهوم الذي يوحى بـ «الاعتراف» لم يخترعه هيجل. فهو قديم قدم الفلسفة السياسية الغربية ذاتها، وهو يستند إلى جانب مألوف تماماً من الشخصية الإنسانية. فعل مرّ آلاف السنين لم تستخدم أية كلمة بلحاح واضح مكرّسة لتعيين الظاهرة النفسانية «لرغبة الاعتراف»: كان أفلاطون يتحدث عن التيموس، ومكيافيلي عن رغبة المجد لدى الإنسان؛ وهويس عن اعتزازه وكبريائه، وروسو عن حبه لذاته، وألكسندر هاملتون عن حبه للشهرة، وهيجل عن الاعتراف، ونيتشه أخيراً يتحدث عن الإنسان «كالحبوان ذي الوجنتين الحمراءوين». كل هذه التعبيرات نميلنا إلى ذلك الجانب من الإنسان الذي يشعر بالحاجة إلى منح قيمة لكل شيء: لنفسه في المرتبة الأولى، وكذلك أيضاً للناس، للأفعال أو للأشياء المحيطة به. إنه الجانب من الشخصية الذي هو المصدر الرئيسي لانفعالات الفخر والغضب والحجل، وهو لا يمكن أن يتحوّل لا إلى الرغبة من جهة ولا إلى العقل من جهة أخرى. رغبة الاعتراف هذه هي الجانب السياسي بالذات من الشخصية الإنسانية، لأنه هو الذي يدفع الناس إلى إرادة فرض أنفسهم على الآخرين،

وهو ما يدخل في الوضعية الكانطية الموصوفة بـ «الاجتماعية السياسي». لا عجب إذاً إن كان الكثيرون من الفلاسفة السياسيين قد رأوا المشكلة السياسية المركزية إنما تكمن في ترويض رغبة الاعتراف هذه لكي تتمكن من خدمة المجموعة السياسية بكاملها. في الواقع، إن مشروع ترويض رغبة الاعتراف قد نجح في أيدي الفلسفة السياسية الحديثة، بحيث إننا كمواطنين للديمقراطيات الليبرالية الحديثة فشلنا غالباً في تمييز رغبة الاعتراف في داخلنا وإدراك ماهية حقيقتها⁽²⁾.

فالتحليل الأول الموسّع قليلاً لهذه الظاهرة في التقليد الفلسفي الغربي نجده بشكل منطقي تملأ في الكتاب الذي يدشن فعلاً هذا التقليد، أي كتاب الجمهورية لأفلاطون. ينقل هذا الكتاب حديثاً يجري بين الفيلسوف سقراط واثنتين من الأرستقراطيين الأثينيين غلوكون وأديمانت اللذين يحاولان «بواسطة الخطابة» وصف طبيعة المدينة العادلة. فمثل هذه المدينة، شأن المدن الواقعية، تحتاج إلى طبقة من الحراس أو المحاربين لحمايتها من الأعداء الخارجيين. وبحسب سقراط، إن الخاصية الرئيسة لهؤلاء الحراس هو التيموس. وهي كلمة يونانية لا يمكن ترجمتها حرفياً ولكن يمكنها أن تعني «حاس الشعور»⁽³⁾. عندها يقارن رجلاً متمتعاً بهذا التيموس وكتباً مدرباً قادراً بشجاعته الثائرة على مقاتلة الأجانب دفاعاً عن مدينته. في مقارنته الأولى للمشكلة (الكتاب الثاني) يصف سقراط التيموس من الخارج كما يظهر: إننا نعلم فقط أنه يرتبط بالشجاعة - أي المسارعة للمخاطرة بالحياة - وبانفعال الغضب أو السخط موجهاً نحو شخص معين⁽⁴⁾.

ويعود سقراط بعد ذلك (الكتاب الرابع) إلى تحليل أكثر تفصيلاً يجري تقسيمه الثلاثي الشهير للنفس الإنسانية⁽⁵⁾. فهو يلاحظ أن هذه النفس تملك جزءاً راعباً يتكوّن من رغبات عديدة مختلفة. أكثرها حيوية رغبات الجوع والعطش. كل هذه الرغبات تعمل بشكل مشابه، أي تدفع الإنسان نحو شيء ما - كالطعام أو الشراب - خارج ذاته. ولكن يضيف سقراط إن الإنسان في فترات معينة يرفض الشرب حتى عندما يكون عطشاناً، ويتفق سقراط وأديمانت على الاعتراف بوجود جزء منفصل من النفس، الجزء العاقل أو الحاسب، يستطيع أن يدفع الإنسان للفعل على عكس ما تمليه رغبته. الإنسان العطشان لا يشرب من الماء الذي يعلم بأنه ملوث. هل تكون الرغبة والعقل هما الجزءان الوحيدان في النفس، الكافيان لتفسير السلوك الإنساني؟ هل نستطيع مثلاً تفسير جميع حالات الامتناع الإرادي بالتعارض بين رغبة وأخرى تحت إشراف العقل، كالتعارض مثلاً بين الشراهة والشهوانية، أو بين الأمن على مدى طويل واللذة المباشرة؟

كان أديمانت مستعداً للقبول بأن التيموس هو في الواقع مجرد نوع آخر من الرغبات، عندما أخبره سقراط قصة شخص يدعى ليرتيوس أحب أن ينظر إلى صف من الجثث الممددة قرب الساحة العامة الخاصة بالإعدام: «في الوقت عينه الذي كان يرغب في رؤيتها، كان على العكس من ذلك يحاول ردع نفسه عن أن يكون له رغبة في ذلك؛ لقد صارع لفترة وغطى رأسه، وأخيراً تغلبت عليه رغبته، فهرع نحو الجثث محملاً بعينيه وقال لها [أي لعينيه]: هذا ما يجب عليكما رؤيته أيتها الملعونتين: امتلأنا بهذا المنظر الجميل!»⁽⁶⁾.

بإمكاننا أن نفسر الصراع الداخلي الذي يمزق ليونتيوس وكأنه معركة بين رغبتي، رغبة النظر إلى الجثث التي تنافس الاشتمزاز الطبيعي من رؤية جسد إنسان ميت. وذلك موضوع قد يناسب جيداً علم النفس الإوائى عند هوبس، الذي يفسر الإرادة وكأنها «آخر شهية للكلام» وهي تشكل إذا انتصار الغريزة الأقوى أو الأكثر صلابة. إلا أن تفسير سلوك ليونتيوس وكأنه صدام بين رغبتي فقط، لا يمكننا من تفسير غضبه ضد نفسه⁽⁷⁾. وربما لو نجح في السيطرة على نفسه ما غَضِبَ: بل على العكس لكان اجتاحه انفعال مختلف تماماً مكبّل هو الآخر: هو شعور الفخر⁽⁸⁾. إن التفكير السريع يوضح أن غضب ليونتيوس لا يمكن أن يأتي لا من الجزء الراغب ولا من الجزء العاقل في النفس، لأن ليونتيوس لم يكن لا مبالياً إزاء نتيجة هذه المعركة الداخلية. لذلك يجب أن يأتي هذا الغضب من جزء ثالث، مختلف عن الجزئين الآخرين، يدعوه سقراط التيموس. كما يشير إلى أن هذا الغضب الذي يأتي من التيموس من المحتمل أن يكون حليف العقل، لأنه يساعد على قمع الرغبات المخاطئة أو السيئة، ولكن ليس متميزاً عن هذا العقل.

فالتيموس يظهر إذاً في كتاب الجمهورية وكأنه مرتبط بشكل معين بالقيمة التي نضعها في ذاتنا، وهو ما يمكن أن نسميه «احترام الذات». كان ليونتيوس يعتقد أنه من النوع الذي يستطيع التصرف بشيء من الكرامة والسيطرة على الذات، وعندما خذله نفسه، أصبح حائفاً على ذاته. فسقراط يوحى إذاً بوجود علاقة بين الغضب و«احترام الذات»، مفسراً أن الإنسان كلما كان شهماً نبلاً (أي كلما وضع قيمته الذاتية في مرتبة عالية) يغدو غضبياً عندما يفعل أو يعامل بغير وجه حق: ذننه، «يغلي» و«ينفعل» ويقدم «مساهمته في الدفاع عما يعتقد عادلاً»، حتى ولو تألم من «الجوع أو البرد أو أي ألم آخر مشابه...»⁽⁹⁾. فالتيموس هو ما يشبه الإحساس الفطري بالعدالة لدى الإنسان: يعتقد الناس أن لهم كرامة معينة وعندما يتصرف الآخرون تجاههم وكأن لهم أقل من هذه الكرامة (عندما لا يعترفون بكرامتهم بحسب قيمتها الحقيقية)، فإنهم يستثيرون غضباً. هذه العلاقة الدلالية تدرك جيداً في كلمة «الغيط»: فالكرامة تعني تقدير الذات من قبل الذات، و«الغيط» يتفجر عندما يقع أمرٌ يسيء إلى هذا التقدير: وعلى العكس، عندما يتبين للناس الآخرين أننا لا نعيش بحسب مستوى تقديرنا الذاتي لأنفسنا، نشعر بالحجل؛ عندما نقدر بشكل صحيح (أي وفق قيمتنا الحقيقية) نشعر بالاعتزاز والفخر.

إن الغضب انفعال كلي القدرة، باستطاعته، كما يشير سقراط، أن يتجاوز الغرائز الطبيعية مثل الجوع والعطش والمحافظة على الذات. ولكنه ليس رغبة لشيء مادي معين موجود خارج الأنا؛ إذا أردنا أن نتكلم على رغبة معينة، فهي في الواقع رغبة في رغبة، أي رغبة في أن يغير الشخص الذي قدرنا بشكل ضيق رأيه ويعترف بنا واضعاً تقديره على مستوى تقديرنا الذاتي لأنفسنا. فالغضب بإمكانه قمع رغبة الأشياء المادية، لصالح شيء ما غير مادي كلياً: من أجل فكرة أو وعي شخص آخر، من أجل أن نرى تقديره لنا يتغير. إن التيموس الأفلاطوني ما هو إذاً إلا المركز النفسي للرغبة الهيغلية، رغبة «الاعتراف»: «فالسيد الأرستراطي، يندفع إلى المعركة الدامية، بفعل الرغبة في أن يقدره الآخرون بحسب المستوى الذي يعتبر أنه يمتلكه. وهو يثور غاضباً عندما يجري رفض هذا المعنى لقيمه الذاتية. فالتيموس و«رغبة الاعتراف» يختلفان

بعض الشيء من حيث إن الأول يستند إلى جزء من النفس يشحن الأشياء بالقيمة، بينما الثانية هي أحد نشاطات التيموس التي تطلب من الوعي الآخر أن يشاركها في التقدير نفسه. من الممكن أن يشعر الفرد في ذاته بالاعتزاز «التيموسي» دون أن يطلب «الاعتراف». ولكن تقدير الذات ليس «شيئاً» مثل التفاحة أو السيارة: إنه حالة وعي، ولكي نملك شيئاً ذاتياً عن مفهومنا الخاص لقيمة يجب أن يُعترف به من قبل وعي آخر. وهكذا فالتيموس يدفع الناس بشكل مميز. ولكن دون أن يكون حتمياً - إلى البحث عن الاعتراف.

ولناخذ مثلاً عن تيموس صغير، ولكنه معبر، من عالمنا المعاصر. لقد أمضى فاكلاف هافيل، قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية التشيكوسلوفاكية، في آخر عام 1989، قسماً كبيراً من حياته بين السجن والحرية الجزئية، بسبب نشاطاته المعارضة ولكونه عضواً مؤسساً لمنظمة ميثاق السبعة والسبعين⁽⁷⁷⁾، التي تناضل من أجل حقوق الإنسان. فإقامته الطويلة في السجن وفرت له الوقت للتفكير بالنظام الذي يسجنه وبطبيعة الشر الحقيقية التي يمثلها هذا النظام. ففي المقال الذي نشره في مطلع الثمانينات تحت عنوان سلطة العاجزين، أي قبل أن يرف جفن غورباتشوف للثورات في أوروبا الشرقية، يتحدث هافيل عن تاجر للفواكه والخضار مورداً القصة التالية:

«لقد وضع صاحب دكان لبيع الفواكه والخضار في واجهته، بين الملفوف والجرجير، الشعار التالي: يا عمال العالم أجمع، اتحدوا! لماذا قام بهذا العمل، ماذا يحاول أن يقول للعالم؟ هل هو فعلاً متحمس لفكرة وحدة عمال العالم أجمع؟ هل حماسه كبير إلى درجة أنه يشعر بالحاجة الملحة لإبراز مثله للجميع؟ هل فكر لحظة كيف ستجري مثل تلك الوحدة وما يمكن أن تعني [...]؟

«في الحقيقة، إن بائع الفواكه والخضار لا يبالي أبداً بالمحتوى الدلالي للشعار المعلق؛ فهو لم يضعه في واجهته مدفوعاً برغبته العميقة لإظهار مثله الأعلى للجمهور. هذا لا يعني بالطبع أن عمله مجرد تماماً من أي دافع أو دلالة أو أن الشعار لا يقول أي شيء. فالشعار هو حقاً إشارة، وهو من هذه الزاوية يحمل رسالة شبه واعية، ولكن محدّدة تماماً. بإمكاننا أن نعبّر عنها كلامياً على النحو التالي: «أنا، البائع فلان، أعيش هنا وأعرف ماذا عليّ أن أفعل، أنصرفت بالشكل الذي يُتَظَر أن أنصرف به. أنا فوق أية شبهة، وأنا مطيع ولي الحق إذاً أن أعيش بسلام». هذه الرسالة تتجه بالطبع نحو الأعلى، نحو رؤساء التاجر، وهي في الوقت نفسه درع يحميه من الوشاة المحتملين. فالدلالة الحقيقية للشعار متجذّرة إذاً في وجود التاجر. وهي تعكس مصالحه الحيوية. ولكن ما هي مصالحه الحيوية؟

«فلنلاحظ أن التاجر لو كان تلقى تعليقات بوضع الشعار التالي: «أنا خائف وأنا مطيع بالتأكيد»، فإنه لن يكون أبداً غير مبالي لمحتواه الدلالي هكذا حتى ولو كان هذا الشعار يعكس الحقيقة الفعلية. فالتاجر سيحسّر بالضييق والحجل لوضعه مثل هذا الاعتراف الفاضح عن انحطاطه في واجهته دكانه، وهذا أمر طبيعي لأنه كائن إنساني يملك إحساساً بالكرامة. فلكي يتجاوز هذه التعقيدات يجب أن يتخذ التعبير عن إخلاصه شكل إشارة تدل، ظاهرياً على الأقل، على مستوى من القناعة المنزّمة. وعليها أن تسمح للتاجر بالقول: «ما هو الشر من وحدة عمال العالم أجمع؟» فالإشارة تخدّم التاجر إذاً حين تخفي عنه الأسس الوضيعة لطاعته، كما تخفي

في الوقت نفسه الأسس الدينية للسلطة. فالإشارة تخفيها خلف واجهة شيء سامٍ معين. هذا الشيء هو الايديولوجيا⁽¹⁰⁾.

لدى قراءتنا هذا المقطع نصاب بالدهشة فوراً لاستخدام هافيل كلمة «كرامة». فالكاتب يصف تاجر الفواكه والخضار باعتباره إنساناً عادياً بلا ثقافة ولا موقع مميز، وهو بالتالي لن ينجح من تعليق إشارة تدل صراحة على «أنه خائف». ما هي طبيعة هذه «الكرامة» التي هي في أساس كبت هذا الإنسان؟ يشير هافيل إلى أن مثل هذه الإشارة قد تكون اعترافاً أكثر شهامة من تعليق الشعار الشيوعي. بالإضافة إلى ذلك، كل الناس في تشيكوسلوفاكيا الشيوعية يعلمون أن البعض مجبر أحياناً على القيام بأشياء قد لا يؤدّ عملها لولم يكن خائفاً. والخوف يحد ذاته - غريزة البقاء - هو غريزة طبيعية مشتركة بشكل شامل بين جميع الناس: فلماذا لا نقبل ببساطة أننا كائنات إنسانية وأننا نخاف؟

فالسبب يكمن في نهاية التحليل في كون هذا التاجر يعتقد بأن له قيمة معينة. هذه القيمة المفترضة ترتبط باعتقاده أنه شيء ما أكثر من الحيوان الخائف والمحتاج الذي يمكن التلاعب به من جراء مخاوفه وحاجاته. وهو يعتقد أيضاً، على الرغم من كونه غير قادر على تفسير إيمانه بوضوح، أنه كائن أخلاقي قادر على الاختيار، وهو يستطيع أن يقاوم حاجاته الطبيعية حباً بالمبادئ.

وبالطبع، كما يشير هافيل، يستطيع التاجر أن يتجاوز هذا الجدل الداخلي لأنه يستطيع تعليق شعار شيوعي نبيل ويدّعي بأن له مبادئ وليس أسير خوف حقير. فوضعيته إلى حد ما تشبه وضعية ليونتيوس بطل سقراط، الذي انتهى بالخضوع لرغبته في رؤية الجثث. فالتاجر وليونتيوس أيضاً يؤمنان معاً بأن لهما قيمة معينة مرتبطة بقدرتهما على الاختيار، وبأنهما «أفضل من» خوفهما أو رغبتهما الطبيعية. وكلاهما في النهاية قد هزمتها هذا الخوف أو هذه الرغبة. والفرق الوحيد بينهما هو أن ليونتيوس إنسان شريف واعٍ لضعفه وهو يدين نفسه من جراء هذا الضعف، بينما التاجر يرفض رؤية انحطاطه لأن الايديولوجيا توفر له عذراً مقبولاً. إن قصة هافيل الطريفة تعلمنا شيئاً: أولاً، إن الإحساس بالكرامة أو باحترام الذات الذي هو في أساس التيموس يرتبط بالفكرة الخاصة بكل إنسان، وهي أنه مخلوق قادر على الاختيار حقاً؛ وثانياً، هذا الإدراك للذات هو فطري يميز جميع الكائنات الإنسانية أكانوا من كبار الغزاة أصحاب الأعباء، أم من تجار الفواكه والخضار البسطاء. فبحسب كلمات هافيل ذاتها: «إن الشروط الأساسية للحياة موجودة طبيعياً في كل شخص. هناك داخل كل كائن إنساني رغبة معينة بكرامة الإنسان الحقيقية وطهارته الأخلاقية والتعبير الحر عن كيونه، وإحساسه بالتعالى على عالم الموجودات»⁽¹¹⁾.

بالمقابل، يشير هافيل إلى أن «كل شخص يقبل، إلى درجة معينة، بالانحناء أمام الضغوطات والعيش مع الكذب». وإدانتة للدولة الشيوعية التوتاليتارية تدور بشكل أساسي حول التخريب الذي أحدثته الشيوعية في طبيعة الناس الأخلاقية وفي إيمانهم بقدرتهم على الفعل كنماذج أخلاقية: من هنا غياب أية كرامة عند التاجر الذي يقبل بتعليق شعار: «يا عمال العالم أجمع، اتحدوا». إن الكرامة والذل هما التعبيران اللذان يردان غالباً في الوصف الذي يجريه هافيل لتشيكوسلوفاكيا الشيوعية⁽¹²⁾. لقد أذلت الشيوعية الناس العاديين بإجبارهم على القيام بأعمال من

شأنها أن تعرّض أخلاقيتهم للشبهة بدرجات متفاوتة بعضها خفيف والبعض الآخر قوي. هذه الإذلالات أخذت أشكالا متنوعة جداً: من تعليق شعار في الواجهة إلى توقيع عريضة بفضح زميل في العمل يقوم بما لا يرضي الدولة، أو مجرد السكوت عن ذلك عندما يكون هذا الزميل يتعرض لاضطهاد ظالم. إن الدول ما بعد - التوتاليتارية في عصر بريجنيف التي تستدعي الشفقة، قد حاولت أن تجعل كل الناس متواطئين أخلاقياً، ليس بواسطة الرعب، وإنما باللسخرية، بتحريك الوعد بشمار الثقافة الحديثة، ثقافة الاستهلاك: لأن الوعود لا تغدق على التفاهات المذهلة التي كانت تغذي أطباع بنوك الاستثمار الأميركية في الثمانينات وحسب، وإنما على أشياء صغيرة مثل البراد، أو الشقة الأوسع، أو قضاء العطل في بلغاريا، فهي أمور قفزت إلى المرتبة الأولى عند أناس معتادين على امتلاك القليل. فالشيوعية قد قوّت الجزء الراغب في النفس على حساب الجزء «التيموسي» فيها، وذلك بشكل أعمق بكثير مما قامت به الليبرالية «البرجوازية». هافيل لا يأخذ على الشيوعية كونها فشلت في وعدّها بتأمين الوفرة المادية بفضل التقدم الصناعي، أو لأنها خيّت آمال الطبقة العاملة والمساكين بحياة أفضل. فهي على العكس قدمت لهم كل ذلك وإنما على طريقة (فاوست) بتعريض كرامتهم الأخلاقية للشبهة. ما أن تُعقد مثل هذه الصفقة حتى يغدو ضحايا النظام من حافظيه ووارثيه، بينما يتابع النظام حياته الخاصة باستقلال عن رغبة المشاركة فيه من قبل أي كان.

في الحقيقة، إن ما يعتبره هافيل «إرادة الناس السيئة، أولئك الخاضعين للاستهلاك، في التضحية ببعض الحقائق المادية مقابل الإبقاء على تماسكهم الروحي والأخلاقي» هو ظاهرة لا تقتصر على المجتمعات الشيوعية وحدها. إن حضارة الاستهلاك في الغرب تقود الناس يومياً إلى المناقعة مع أنفسهم وذلك بالكذب على أنفسهم ليس باسم الاشتراكية، بل باسم أفكار مثل «الازدهار الشخصي» أو «النجاح». إلا أن هناك فرقاً هاماً: ففي المجتمعات الشيوعية يصعب أن يكون للمرء حياة طبيعية، ومن المستحيل تقريباً أن يفوز بحياة «ناجحة» دون قمع التيموس في داخله بقوة متفاوتة. لم يكن باستطاعة المرء أن يعمل كنجار عادي أو كهربائي أو طبيب، دون أن يكون «رفيق درب» بشكل أو بآخر، مثل تاجر الفواكه والخضار؛ وليس بإمكانه بالتأكيد أن يكون كاتباً ناجحاً أو أستاذاً أو صحافياً تلفازياً دون التورط بالعمق في خدعات النظام⁽¹³⁾. وعندما يكون المرء شريفاً ويرغب بالحفاظ على معنى قيمته الذاتية، فهو لا يجد أمامه سوى بديل واحد (إلا إذا كان لا يزال من بين القلائل الذين لا يزالون يؤمنون بصدق بالإيديولوجيا الماركسية - اللينينية): وهو أن يخرج من النظام ليصبح في عداد المنشقين المحترفين - أمثال بوكوفسكي، روستروپوفيتش، زاخاروف، سولجنتسين وهافيل نفسه، وغيرهم ممن هم أقل شهرة. ولكن هذا، كان يعني قطع الصلة أيضاً مع الجزء «الراغب» من الحياة واستبدال المكافآت المادية البسيطة مثل العمل المنتظم والشقة بحياة التفتّش وقلق السجن أو مستشفى الأمراض العقلية، أو النفي. بالنسبة للأكثرية الساحقة من الناس الذين لا يملكون جزءاً «تيموسياً» متطوراً بالضرورة، تعني الحياة «العادية» الطبيعية القبول بالانحطاط الخلقى الحقيقى واليومى.

من خلال قصة ليونتيوس عند أفلاطون وقصة تاجر الفواكه والخضار عند هافيل (أي بداية

ونهاية التقليد الغربي في الفلسفة السياسية)، يظهر أمامنا شكل متواضع للتيموس باعتباره عاملاً مركزياً في الحياة السياسية. يبدو هذا التيموس مرتبطاً بنظام سياسي معين، مرضٍ إلى حدٍ ما، لأنه مصدر الشجاعة والحماس تجاه الخير العام، والاشمئزاز من الخلل الخلقي. فالنظام السياسي الجيد يحتاج لأن يكون أكثر من ميثاق في عدم الاعتداء المتبادل، بحسب هذين الكاتبين؛ هذا النظام يجب أن يرضي رغبة الإنسان المشروعة في أن يجري الاعتراف بكرامته وقيمه.

إلا أن التيموس و«رغبة الاعتراف» هما ظاهرتان أكثر اتساعاً مما يبدو في هذين المثليين. فعملية تقويم الذات والآخرين اجتاحت أوجهاً متعددة من الحياة اليومية التي نفكر بها عادة بتعابير الاقتصاد: إن الإنسان هو حقاً ذلك «الوحش ذو الوجنتين الحمراء».

- 16 -

«الوحش ذو الوجنتين الحمراءوين»

ولكن إذا كان الله يريد أن تستمر هذه الحرب حتى تباد الثروة التي تراكمت بفضل متقي وخمسين عاماً من عمل العبد غير المكافأ، وحتى تُذْفَع كل نقطة دم سالت بالسوط بنقطة أخرى تسيل بالسيف، علينا أن نرد باستمرار ما قبل منذ ثلاثة آلاف سنة: «ألا إن أحكام الله لمعادلة ومحفة» [أبراهام لنكولن Seconde Adresse Inaugurale, 1865 (Mars) الإعلان التأسيسي الثاني⁽¹⁾]

إن التيموس كما يبدو في الجمهورية أو في قصة التاجر عند هاتيل هو ما يشبه الإحساس الفطري بالعدل داخل الإنسان، فهو المقرّ النفساني لجميع الفضائل الشريفة مثل نسيان الذات، المثالية، الأخلاقية، روح التضحية، الشجاعة والشعور بالاعتزاز. إن التيموس يُقدّم ركيزة انفعالية قوية لعملية التقويم والتقييم ويَكُنّ الكائنات الإنسانية من الانتصار على غرائزها الطبيعية الأكثر قوة من أجل حب ما يعتقدونه حقاً وعدلاً. فالتناس يقيّمون ويعطون لأنفسهم قيمتهم في الحالة الأولى؛ ويشعرون بالغيظ أو السخط لحسابهم الذاتي. ولكنهم يستطيعون أيضاً أن يميّنوا للناس الآخرين قيمة ويشعروا بالغضب لحساب الآخرين. هذا ما يحدث غالباً عندما يكون الفرد متميماً لطبقة من الناس تعتبر نفسها أنها تُعامل بظلم، كالمناضلة النسائية باسم جميع النساء مثلاً، أو المناضل القومي باسم مجموعته الإثنية. فالغيظ لحسابه الذاتي يمتد عندئذ إلى الطبقة بكاملها ويولد شعوراً بالتضامن. هناك أيضاً حالات من الغضب باسم ذوات لا ننتمي إليها: ثورة العتقّين البيض ضد العبودية قبل حرب الشمال والجنوب في أميركا، أو غيظ العالم أجمع (ما عدا بعض الاستثناءات) من النظام العنصري في أفريقيا الجنوبية، فكلا الإحساسين هما تعبيران أكيدان للتيموس. في الحالة الأخيرة يأتي الغيظ من كون ضحية العنصرية لا تُعامل على أساس ما يعتبره الشخص الساخط أنه حقّه ككائن إنساني، أي أن يقع ضحية العنصرية لا يعترف به ككائن إنساني كائناً.

إن رغبة الاعتراف التي تولد من التيموس هي ظاهرة متعارضة بشكل عميق، لأن هذا

التيوموس هو المركز النفسي للعدالة ولنسيان الذات، مع كونه مرتبطاً بشكل وثيق بالإنسانية الإنسانية. فالأنا «التيوموسي» تتطلب في الواقع اعترافاً بمعناها الذاتي لقيمة الأشياء والناس، أكان ذلك بالنسبة لها أم بالنسبة للآخرين. إن رغبة الإنسان لأن يُعترف به تبقى شكلاً لتأكيد الذات وإسقاطاً لقيمتها الذاتية على العالم الخارجي؛ فهي تولّد مشاعر الغضب عندما لا يُعترف بهذه القيمة من قبل الناس الآخرين. ولكن ليس مضموناً أن يكون المعنى «التيوموسي» الذي تملكه الأنا عن العدالة متطابقاً مع معنى «الأنوات» الأخرى: فما هو عادل بالنسبة للإفريقي الجنوبي المؤيد للتمييز العنصري ليس عادلاً أبداً بالنسبة لمناضلٍ مناهضٍ للتمييز العنصري، لأن أنظمة تقييم كرامة الأسود الإنسانية تختلف جذرياً بين الشخصين. ومن الناحية العملية، بما أن الأنا «التيوموسي» تبدأ بتقييم ذاتها، من المحتمل أنها ستجّه نحو تضخيم قيمتها الذاتية: فكما يقول لوك، ليس لأي إنسان أن يكون حكماً عادلاً تجاه ذات نفسه.

إن الطبيعة المضاعطة للتيوموس باعتباره شكلاً للإنسانية تؤدي إلى الخلط المشترك بين التيوموس والرغبة. في الواقع إنهما ظاهرتان متميزتان جداً⁽²⁾. لنأخذ مثل النزاع على الأجور بين الإدارة والنقابة في مصنع للسيارات. إن معظم علماء اجتماع السياسة، وفق علم النفس القريب من هوبس الذي يحوّل الإرادة إلى مجرد لعبة للرغبة وللعقل، يفسرون هذا النزاع كتناقص بين «مجموعتي مصالح»، أي بين رغبة أرباب العمل ورغبة العمال في الحصول على القسم الأكبر من المكسب الاقتصادي (أو من الأرباح بمعناها الحقيقي خارج النطاق الاقتصادي، مثل مكان العمل أو سلامة العمل). فالعقل، على حدّ تعبير مثل هذا الاختصاصي، يقود كل طرف لاتباع استراتيجية في التفاوض تزيد أرباحه الاقتصادية إلى الحد الأقصى، أو في حالة الإضراب إلى التخفيف من تكاليفه، حتى يؤدي توازن القوى بين الطرفين المتقابلين إلى إيجاد تسوية معينة.

في الحقيقة، يشكل هذا التفسير تبسيطاً هاماً للعملية النفسية التي تجري داخلياً لدى الطرفين. فالعامل المضرب لا يحمل يافطة تقول: «أنا شره وأريد كل المال الذي قد أتمكن من انتزاعه من الإدارة»، شأن تاجر هافيل الذي لا يعلق إعلاناً يقول فيه: «أنا خائف»، فالعامل بالآخري يقول (يفكر بينه وبين نفسه): «أنا عامل جيد؛ قيمتي بالنسبة لمستخدمي هي أعلى مما يُدفع لي حالياً. وبما أن عملي مكن المؤسسة من تحقيق الأرباح وبالمقابلة مع الأجور التي تدفع في صناعات أخرى لمثل هذا العمل، فإن أجري هو أقل بكثير، وهذا أمر فاضح؛ في الحقيقة إنني... هنا يلجأ العامل ولا شك إلى تشبيه بيولوجي يعبر عن أن كرامته كإنسان قد أهدمت. فالعامل يعتقد، مثل التاجر، أن له قيمة معينة. وهو بالطبع يطلب أجراً أفضل لأنه يدفع إيجار منزله ويشترى الغذاء لأطفاله، ولكن لكونه يريد أيضاً دليلاً ملموساً على قيمته. فالغضب الذي يظهر بمناسبة النزاعات حول الأجور نادراً ما يتعلق بالمستوى المطلق للأجور، بل يأتي بالآخري من كون عروض أرباب العمل لا «تعترف» بشكل مُرضٍ بكرامة العامل. وهذا يفسر لماذا يشعر المضربون بغضب أقوى بكثير تجاه الذي يكسر الإضراب مما هو ضد الإدارة ذاتها. حتى ولو كان الذي يكسر الإضراب ليس إلا أداة تكتيكية للإدارة، فهو يُحتقر لأنه شخص دنيء تجاوز كرامته

برغبة الربح الاقتصادي الفوري. إن رغبة الذي يفك الاضراب قد تغلبت هنا على التيموس عنده خلافاً للمضربين الآخرين.

نحن نفهم بسهولة المصلحة الاقتصادية لذاتنا، ولكننا نجهل غالباً الطريقة التي ترتبط فيها هذه المصلحة بشكل وثيق بالتأكيد «التيموسي» للذات. فرفع الأجر يرضي معاً الشهوة للأشياء المادية التي تأتي من الجزء الراغب في النفس، ورغبة الاعتراف التي تأتي من جانبها «التيموسي». فالمطالب الاقتصادية في الحياة السياسية نادراً ما تعرض على أنها مجرد مطالب للحصول على المزيد؛ فهي تصاغ عادة بتعابير «العدالة الاقتصادية». فعرض الطلب الاقتصادي كمطلب باسم العدالة تجاه الذات قد يكون مجرد عمل نفاق، ولكن هذا يعكس غالباً القدرة الحقيقية للغضب «التيموسي» من جانب أناس يعتقدون، عن وعي أو بلا وعي، أن كرامتهم هي على المحك في النزاعات حول الأجور. في الواقع هناك عناصر كثيرة تفسر عادة أنها دوافع اقتصادية تدوب في نوع من الرغبة «التيموسية» للاعتراف. فآدم سميث، مؤسس الاقتصاد السياسي قد فهم ذلك تماماً، إذ يدعي في كتابه نظرية أخلاق الانفعالات The Theory of Moral sentiments أن السبب الذي من أجله يبحث الناس عن الثروة ويهربون من الفقر لا علاقة له كثيراً بالضرورة المادية، لأن «أجر أحقر العمال» يكفي الضرورات الطبيعية، مثل «الغذاء والثياب ورفاهية المنزل والعائلة»، وأن جزءاً كبيراً من مداخل الناس الفقراء يصرف على أشياء هي بالمعنى الصريح «سلع يمكن النظر إليها على أنها غير ضرورية». إذا لماذا يسعى الناس «لتحسين ظروف معيشتهم» بالكد وبهموم الحياة الاقتصادية؟ الجواب هو التالي:

«لكي يُنظر إليهم ويُعرفوا بظرفٍ وتعاطفٍ وتأييد، هذه هي المكاسب التي بإمكاننا افتراض أنها تنجم عن الحياة الاقتصادية. إن ما يهمننا هو التفاخر وليست البحبوحة أو اللذة. ولكن التفاخر يتركز دائماً على قناعتنا الداخلية بأن نكون موضوع انتباه وتأييد. فالرجل الغني يبلغ المجد بثرواته لأنه يشعر أنها تجذب إليه انتباه العالم بشكل طبيعي، وأن الإنسانية هي على أتم الاستعداد لمراقبته في كل الانفعالات الطيبة التي تثيرها عنده مكاسب وضعه بشكل واضح تماماً [...]». أما الإنسان الفقير، فهو على العكس يحجل بفقره. فهو يشعر أنه يقصيه عن مرأى الإنسانية، وإن حصل أن تلقينا بعض الأخبار عنه، فإننا نادراً ما نشعر بالشفقة تجاه البؤس والضيق اللذين يفتلان كاهله»⁽³⁾.

هناك مستوى من الفقر يُشرع عنده في القيام بأي نشاط اقتصادي من أجل إشباع الحاجات الطبيعية، كما هو الأمر في منطقة الساحل الأفريقي الذي اجتاحتته موجة الجفاف خلال الثمانينات. بالنسبة لمعظم مناطق العالم الأخرى، فإن الفقر والحرمان هما مفهومان نسيان وليساً مطلقين، يتأتیان من دور المال كرمز للقيمة⁽⁴⁾. إن «عتبة الفقر» الرسمية في الولايات المتحدة تمثل مستوى معيشياً أكثر ارتفاعاً من مستوى فئات الأغنياء في بعض بلدان العالم الثالث. إلا أن هذا لا يعني أن فقراء الولايات المتحدة راضون أكثر من أغنياء أفريقيا أو آسيا الجنوبية، لأن إحساسهم بالكرامة الشخصية يتلقى المزيد من الإهانات اليومية. إن ملاحظة لوك حول كون رئيس القبيلة الأميركية [الهندية] «يأكل ويسكن ويلبس بدرجة أدنى بكثير من مستوى العامل

المياوم في انكلترا» تحمل التيموس وتتجنب كلياً طرح المشكلة. فإن زعيم القبيلة الأميركية يملك إحساساً بالكرامة لا نجده أبداً عند المياوم الانكليزي، وهي كرامة ولدت من حرته، من اكتفائه الذاتي ومن احترام الاعتراف الذي يتلقاه من المجموعة المحيطة به. إن المياوم قد يأكل بشكل أفضل، ولكنه تابع كلياً لصاحب عمل، هو في نظره غير موجود بالقوة ككائن إنساني.

فسوء فهم الجانب «التيموسي» في ما يُعتبر عادة أنه دافع اقتصادي، يؤدي إلى تناقضات واسعة في معنى التفسير السياسي والتغيرات التاريخية. يجري التأكيد مثلاً على أن الثورات هي نتيجة للفقر والحرمان، أو الاعتقاد أنه كلما كان الفقر والحرمان كبيرين كان احتمال الثورة أكبر. فالدراسة المشهورة لتوكفيل حول الثورة الفرنسية ترى أن العكس تماماً هو الذي حدث: فخلال الثلاثين أو الأربعين سنة التي سبقت الثورة، عرفت فرنسا فترة، لم تشهد مثيلاً لها في السابق، من النمو الاقتصادي المقترون بسلسلة من الإصلاحات ذات الطابع الليبرالي، وهي إصلاحات هادفة فعلاً ولكن النظام الملكي لم يتبعها إلا قليلاً. فالطبقة الفلاحية الفرنسية كانت أكثر ازدهاراً واستقلالية عشية الثورة من الطبقات الفلاحية في سيليسيا أو بروسيا الشرقية؛ وكذلك الأمر بالنسبة للطبقات الوسطى. ومع ذلك انطلقت هذه الطبقات في تأكيد الثورة لأن ليبرالية الحياة السياسية التي جرت في أواخر القرن مكنتها من فهم حرمانها النسبي بشكل أكثر حدة من أي بروسى، وكذلك من التعبير عن غضبها أمام هذه الحالة⁽⁵⁾ ففي العالم المعاصر وحدها البلدان الأكثر غنى والبلدان الأكثر فقراً هي الأكثر استقراراً. بينما بالمقابل هناك ميل واضح لعدم الاستقرار السياسي في البلدان التي تسير نحو التحديث الاقتصادي، لأن النمو ذاته يشير ويشجع التوقعات الجديدة والمطالب الجديدة. وإن ما يعتبر عادة «ثورة التوقعات الحديثة» ما هو إلا ظاهرة «تيموسية» وليس تصعيداً في الرغبات⁽⁶⁾.

وهناك الكثير من النشاطات الأخرى المعبرة عادة كأمثلة على الرغبة الطبيعية تحتوي على جانب «تيموسي». فالإشباع الجنسي مثلاً ليس مجرد قضية إشباع جسدي - إذ لا نحتاج دائماً لشريك من أجل هذا - بل هو يعكس من ناحية أخرى الحاجة لأن يكون إغراؤنا الشخصي «معترفاً به» من قبل الآخر. فالأنا «المعترف بها» هنا ليست بالضرورة هي نفسها أنا السيد الأرستقراطي عند هيغل، أو الأنا الأخلاقية الخاصة بالتاجر عند هابيل؛ ولكن أشكال الشبق الأكثر عمقاً تحوي ضمناً رغبة الاعتراف، من قبل الشخص المحبوب، بشيء يتعدى خصائصه الجسدية، أي في نهاية المطاف رغبة الاعتراف بقيمته.

هذه الأمثلة المختلفة عن التيموس لا تهدف إلى البرهنة على أن كل نشاط اقتصادي وكل حب جنسي وكل عمل سياسي يمكن أن يتحول إلى رغبة الاعتراف. فالعقل والرغبة يقيان جزئين من النفس متميزين عن التيموس. فهما يشكلان على أكثر من صعيد الجزئين المسيطرئين في النفس بالنسبة لإنسان الليبرالية الحديث. فالكائنات الإنسانية متعطشة للمال لأنها تريد أشياء، وليس مجرد الاعتراف؛ مع تحرير إمكانيات الاكتساب عند الإنسان الذي حصل في بداية العصور الحديثة، تزايد عدد وأنواع الرغبات المادية بشكل متصاعد. لقد عملنا على إسراز الأبعاد «التيموسية» للشراهة والترف بالتحديد، لأن أولوية الرغبة والعقل في العالم المعاصر تميل إلى

طمس الدور الذي يلعبه التيموس أو الاعتراف في الحياة اليومية. فالتيموس يبرز غالباً كحليف للرغبة - شأن حالة طلب العامل «العدل الاقتصادي» - وهو يمتزج بسهولة بهذه الرغبة ذاتها.

إلا أنه توجد حالات أخرى امتزج فيها التيموس مع الرغبة. ينبغي على المؤرخين الذين يحاولون تفسير حرب الانفصال بين الشمال والجنوب أن يجدوا السبب الذي جعل الأميركيين يتحملون إرادياً الآلام الرهيبة في حرب قتلت ستة مئة ألف إنسان من بين سكان يبلغ عددهم واحداً وثلاثين مليون نسمة، أي بنسبة ٢٪ من هذا العدد تقريباً. بعض مؤرخي القرن العشرين يبرزون العوامل الاقتصادية محاولين تفسير الحرب على أنها نزاع بين الشمال الذي يسير في طريق التصنيع والجنوب المكوّن من المزارعين التقليديين. هذا النوع من التفسير ليس مرضياً حقاً. في البداية نشبت الحرب لأهداف تبعد كلياً عن الاقتصاد: الشمال يريد المحافظة على الاتحاد والجنوب يريد ابقاء «الكيان الخاص» ونمط الحياة الذي كان يعيش فيه. ولكن كان هناك أيضاً مشكلة أخرى قد أشار إليها ابراهام لنكولن، وهو الأكثر حكمة من بين عدد كبير من مفسريه اللاحقين بقوله إن «كل إنسان يعلم» أن العبودية كانت «إلى حد ما سبب» هذا النزاع. وبالفعل، كان هناك عدد كبير من الشماليين معارضين لتحرير العبيد ويأملون بانتهاء الحرب بسرعة من خلال تسوية معينة. ولكن اصرار لنكولن على السير بالحرب حتى النهاية، وهو مؤكد في قساوة تحذيره بالذات، لا يمكن فهمه اقتصادياً (كان لنكولن يفضل أن يرى الحرب تصل إلى حدها النهائي، حتى ولو استهلك ثمار عمل غير مدفوع لثقي وخمسين عاماً من العبودية). إن مثل هذه الأقوال لا معنى لها إلا بالنسبة للجانب «التيموسي» من النفس.^(٧)

نأتي ببعض الأمثلة عن رغبة الاعتراف في السياسة الأميركية المعاصرة. فالإجهاض كان مثلاً إحدى المشاكل الأساسية لمجتمع الجيل السابق، على الرغم من أنه لا يحوي أي رهان اقتصادي^(٨). فالجدل حول الإجهاض جرى ظاهرياً حول الحقوق المتقابلة للجنين وللمرأة، ولكنه يعكس في الواقع خلافاً أكثر عمقاً بين الكرامة النسبية للعائلة التقليدية ودور النساء في هذه العائلة من جهة، واستقلال النساء في العمل من جهة أخرى. فالفريقان المتقابلان في النزاع يشعران بالسخط سواء باسم الجنين المهض، أو باسم النساء اللاتي قد يمتن من جراء عمليات الإجهاض السرية، ولكن باسمها الخاص أيضاً: فالأم التقليدية تفتأ لأنها تشعر أن الإجهاض يحط من الاحترام تجاه الأمومة، والمرأة العاملة التي تشعر بالسخط لأن غياب حق الإجهاض ينتقص من كرامتها كمساوية للرجل. إن بشاعة العنصرية في أميركا الحديثة لا تكمن إلا جزئياً في نقص التسهيلات الاقتصادية بالنسبة للسود: فالفضيحة الحقيقية في هذا هي، أن الأسود، في نظر العديد من البيض، «ليس رجلاً مريضاً» (بحسب تعبير رالف إليسون)، فهو ليس مكروهاً فعلياً، وإنما «لا ينظر إليه» ككائن إنساني. كل مشاكل الحريات والحقوق المدنية تقريباً، على الرغم من البعد الاقتصادي الهام فيها، هي في الأساس صراعات «تيموسية» من أجل الاعتراف بالمفاهيم المتعارضة حول العدالة والكرامة الإنسانية.

إن النضال باسم المشردين بلا مأوى، ومحاولات وقف مشاريع التنمية الكبرى باسم الحفاظ على العصفور أكل الذباب أو على البومة المرقطة الغريبة، والحماس التبشيري الذي لا يقوم به الأميركيون فقط لإيقاف التدخين بل يجهدون لنبد المدخنين من جميع الأماكن العامة، وسخط

الناس على الإرهاب، أو على التورط العسكري الأميركي في بلاد بعيدة - كل هذه الأحداث تشكل مظاهر للتييموس الذي يحتاج الحياة السياسية.

ورغبة الاعتراف قد لعبت أيضاً دوراً هاماً وحساساً في إطلاق الزلزال المناهض للشيوعية في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية والصين. إن العديد من الأوروبيين الشرقيين أرادوا بالتأكيد نهاية الشيوعية لأسباب اقتصادية متردية - لأنها بحسب اعتقادهم قد تفتح الطريق أمام مستويات معيشية مشابهة لمستوى معيشة ألمانيا الغربية. فالمحرك الأساسي للإصلاحات التي بدأت في الاتحاد السوفياتي والصين كان إلى حد ما محركاً اقتصادياً: لقد عاجلنا سابقاً عدم كفاءة الاقتصاديات المركزية في الاستجابة لمتطلبات المجتمع «ما بعد الصناعي». ولكن رغبة الازدهار توافقت أيضاً مع مطلب الحقوق والمشاركة السياسية بعيداً عن المطلب الاقتصادي؛ ويعبارات أخرى، جرت المطالبة بنظام قادر على توفير الاعتراف كركيزة شمولية وطبيعية. فالانقلابيون المبتدئون قد أخطأوا في آب (أغسطس) 1991 عندما اعتقدوا أن الشعب الروسي قد يستبدل «حرته بقطعة من اللحم المجفف»، بحسب تعبير أحد المدافعين عن برلمان روسيا⁽⁸⁾.

لن نتمكن من فهم كلية الظاهرة الثورية إن لم نقدّر كما يجب فعل الغضب «التييموسي» ومطلب الاعتراف للذين رافقوا أزمة الشيوعية الاقتصادية. فهذا راقبنا هذا العالم الشيوعي (أو الشيوعي السابق) فلنأنا نرى أن الأحداث التي بلورت هذه الثورات المتباينة لم تأت نتيجة اعتبارات اقتصادية وإنما حصلت كنتيجة ردود فعل «تييموسية». فلأحدى الخصائص المدهشة للحالات الثورية هي أن الأحداث التي تدفع الشعب للمخاطرة وتسيير الآلة التي تقلب السلطة، لن تكون تلك التي يصفها المؤرخون فيما بعد أنها أحداث «أساسية». بل هي بالأحرى وقائع صغيرة تبدو ظاهرياً عرضية. فما أثار السخط الشعبي في تشيكوسلوفاكيا مثلاً وأدى إلى بروز مجموعة «الحقوق الإنسانية» المعارضة هو سجن هافيل نفسه، وذلك رغم المحاولات الأولى للتحرر الاقتصادي التي قام بها النظام الشيوعي الميؤس منه. فقد راحت جماهير غفيرة تتجمع في شوارع براغ في تشرين الثاني (نوفمبر) 1989، بعد أن سرت إشاعة، تبين فيما بعد أنها كاذبة - أن طالباً قد قتل على أيدي قوى الأمن. وفي رومانيا، بدأ تسلسل الأحداث التي أدت إلى سقوط نظام تشاوشيسكو في كانون الأول (ديسمبر) 1989 بمظاهرات في مدينة تيميشوار حول اعتقال أحد الكهنة من الجنسية الهنغارية، الأب توك، الذي قام بحملة ناشطة من أجل حقوق الأقلية المحلية من أصل هنغاري⁽⁹⁾. وفي بولونيا تنامي العداء ضد السوفيياتيين وحلفائهم الشيوعيين البولونيين خلال عشرات السنين من جراء رفض موسكو الاعتراف بمسؤولية جيوشها في مجزرة الضباط البولونيين عام 1940 في غابة كاتين؛ وكان أحد الأعمال الأولى لنقابة التضامن بعد دخولها إلى الحكومة إثر اجتماع «الطاولة المستديرة» في ربيع 1989، هو مطالبة السوفيياتيين بتقرير دقيق عن مجازر كاتين. وهناك عملية مشابهة جرت في الاتحاد السوفياتي نفسه، حيث طالب الكثيرون من الناجين من الإرهاب الستاليني بمحاكمة المجرمين وإعادة الاعتبار إلى ضحاياهم. فالريسترويكا والإصلاح السياسي لا يمكن فهمهما بمعزل عن الرغبة في قول الحقيقة حول الماضي

(8) الإشارة هنا إلى محاولة الانقلاب على غورباتشوف الفاشلة. [م]

وفي إعادة الكرامة على الأقل إلى الذين هلكوا بصمت في فظائع الكولاك. فالغضب الذي انفجر ضد العديد من المسؤولين المحليين عام 1990 وعام 1991 لم يكن أصله في انهيارات النظام الاقتصادية؛ وإنما في الفساد الشخصي وفي غطرسة مسؤولي الحزب الشيوعي المحليين، مثل السكرتير الأول لمدينة فولغوغراد الذي طرد من مركزه عنوة لأنه استخدم أموال الحزب ليشتري سيارة فولفو.

ولقد أضعفت كثيراً نظاماً هونيكر سلسلة من الأحداث عام 1989: أزمة اللاجئين، حيث قام مئات الآلاف من المواطنين بالهرب إلى الغرب؛ فقدان الدعم السوفياتي؛ وأخيراً هدم جدار برلين. ففي تلك الأثناء لم يكن أبداً واضحاً أن الاشتراكية الشيوعية قد ماتت في ألمانيا الشرقية؛ فالحدث الذي عزل كلياً الشيوعيين من السلطة وأسقط نهائياً قادتهم الجدد كرينز ومودرو كان الكشف عن فحامة المقر الشخصي لهونيكر في ضواحي واتدليت⁽¹⁰⁾. فمن الناحية العقلية، يبدو هذا الغضب العام اليوم غير عقلاني: هناك أسباب متعددة للشكوى من الشيوعية في ألمانيا الشرقية، مرتبطة بغياب الحرية السياسية وبمستوى المعيشة المنخفض بالمقارنة مع مستوى ألمانيا الاتحادية. لم يكن هونيكر يعيش في قصر فرساي المستحدث؛ فمنزله يشبه منزل برجوازي غني من هامبورغ أو برلين. ولكن المآخذ المعروفة والتي تكررت كثيراً ضد الشيوعية لم تصل إلى درجة العنف «التيوسمي» الذي يتمتع من المواطنين العاديين في ألمانيا الديمقراطية لدى اكتشافهم عبر شاشات التلفزيون مقر إقامة هونيكر: هذه الصور كشفت عن الرياء القاضح لنظام يدعي أنه نذر نفسه للمساواة بين الناس، مما ألحق الإهانة بالعمق بمعنى العدالة لدى الشعب وكان كافياً لنزوله بقوة إلى الشارع مطالباً باسترداد سلطة الحزب الشيوعي تماماً.

هذه هي أيضاً حالة الصين. فالإصلاحات الاقتصادية لدنغ كسياوبينغ خلقت أفقاً جديداً من التسهيلات الاقتصادية بالنسبة لجيل كامل من الشباب الصينيين الذين أصبحوا بالغين في الثمانينات: لقد باتوا قادرين على الانطلاق في الأعمال، وفي قراءة الصحف الأجنبية، وقادرين على الدراسة في الولايات المتحدة والبلدان الغربية وذلك للمرة الأولى منذ الثورة المaoية. فالطلاب الذي ترعرعوا في هذا الجو من الحرية الاقتصادية كانت لهم بالطبع أسباب اقتصادية للشكوى، خاصة حول التضخم المتفاقم الذي كان ينهش شيئاً فشيئاً قدرة معظم سكان المدن الشرائية. ولكن صين الإصلاحات كانت بلداً أكثر دينامية وأكثر غنى بالفرص مما كانت عليه أيام ماو، خاصة بالنسبة لأصحاب الامتيازات الذين كانوا يدرسون في جامعات بكين وسيان وكانون وشنغهاي. ومع ذلك فهؤلاء الطلاب هم الذين تطاهروا من أجل المزيد من الديمقراطية. أولاً، عام 1989، ثم مجدداً في ربيع 1989، بمناسبة ذكرى وفاة هويبا وبانغ. لقد قلموا مطالب متنوعة، أكثرها لا علاقة وثيقة له بالديمقراطية كما نفهمها في الغرب، وحتى أن بعضها كان عكس روح الإصلاحات الاقتصادية ذات الطابع الليبرالي. كان الطلاب بادئ الأمر مستائين من التضخم ومن فساد مسؤولي الحزب الشخصي، ذلك الفساد الذي بلغ - كما يقال - مستويات قياسية في عائلة دنغ بالذات. ومع تطور المظاهرات ازداد غضبهم لعدم الاستماع إليهم، كما غضبوا من موقف الحزب والحكومة عنياً رفضاً الاعتراف بهم وبعدالة مطالبهم. فطلبوا الالتقاء شخصياً

بدنغ كسياونينغ وزهاو زيانغ أو بغيرهم من القادة الصينيين، ثم راحوا ينشدون الاعتراف الرسمي بتنظيمهم. ومن الصعب معرفة إذا ما كانوا يقصدون أن يتخذ هذا التنظيم في النهاية شكل ديمقراطية تمثيلية، ولكن كأن المطلب المقترن بذلك هو أن يؤخذوا على محمل الجد، مثل الراشدين الذين تستحق آراؤهم درجة معينة من الاحترام والمراعاة.

كل هذه الأمثلة المستعارة من العالم الشيوعي تعبر بشكل أو بآخر عن آثار رغبة الاعتراف. فالدافع الأساسي للإصلاحات التي بدأت في الاتحاد السوفياتي والصين كان إلى حد معين اقتصادياً، وذلك بسبب عدم قدرة الاقتصاد ذي الإدارة المركزية على الاستجابة لمطالبات المجتمع «ما بعد الصناعي». ولكن هذه الرغبة في العيش الأفضل وفي الازدهار ترافقت مع مطلب الحقوق الديمقراطية والمشاركة السياسية بحد ذاتها، وبعبارات أخرى، ترافقت مع نظام يفهم الاعتراف كركيزة آلية وشمولية. وفضلاً عن ذلك لن نتمكن من فهم مجمل الظاهرة الثورية دون أن نقدر نتائج الغضب «التيموسي» ومطلب الاعتراف الذي رافق الأزمة الاقتصادية. إنها خاصية عجيبة في الحالات الثورية أن تكون الأحداث التي تدفع الناس للمخاطرة وزعزعة قواعد الحكومات، نادراً ما هي الوقائع الكبرى التي يصفها المؤرخون فيها بعد بكونها الأسباب الأساسية، بل هي بالأحرى الوقائع الصغرى التي تبدو عارضة. فالشعب لم ينزل إلى شوارع لاينزيغ وبراغ وتيميشوارا وبكين وموسكو ليطلب من الحكومة إعطائه «اقتصاداً يلي الاقتصاد الصناعي»، أو حتى ليطلب أن تزود المحلات الكبرى بالأغذية. إن غضبه الأكثر قوة هو الذي أحدثته رؤيته للمظالم «الثانوية» نسبياً: اعتقال أو اغتيال كاهن، الكشف عن فساد مسؤول محلي، استشهد متظاهر أمام شرطي أطلق النار بسهولة، انفصال صحيفة، أو رفض المسؤولين تسلم لائحة من الشكاوى. فالمؤرخون يفسرون فيها بعد كل هذه الوقائع بأنها أسباب ثانوية أو جارية، وهذا صحيح، ولكنه لا يمنعها من أن تكون ضرورية من أجل تطور الأمور التي تؤدي في النهاية إلى الثورة.

إن الحالات الثورية لا يمكن أن تستمر فترة طويلة بحيث لا يقبل بعض الناس على الأقل التضحية برفاهيتهم وحياتهم من أجل انتصار القضية؛ فالشجاعة التي تولد من هذا التصرف لا تأتي من الجزء الراغب في النفس، وإنما من جزئها «التيموسي». فإنسان الرغبة، الإنسان الاقتصادي، «البرجوازي» الحقيقي يقوم دائماً «بحساب التكاليف والمكاسب» الذي يفوقه دون أدنى شك إلى التوجه نحو العمل «في إطار النظام». فالإنسان «التيموسي» وحده، إنسان الغضب هو الذي يغار على كرامته الذاتية وعن كرامة مواطنيه، هو الإنسان الذي يفهم أن قيمته تتكون من شيء ما يفوق مجمل الرغبات المعقدة التي تشكل وجوده المادي - فيطوع ليقف في وجه دبابه أو ليجابه طابوراً من الجنود؛ ويحدث غالباً أنه بدون هذه الأفعال البطولية الصغيرة، رداً على مظالم صغيرة، فإن مسيرة الأحداث الهائلة التي تحدّد التغيرات الأساسية في البنيات السياسية والاقتصادية لن تشق طريقها أبداً.

17 .

عظمة التيموس وانحطاطه

إن الإنسان لا يكافح من أجل السعادة، وحده الانكليزي يفعل ذلك.
[تيتشه - غروب الألهة Le Crépuscule des idoles⁽¹⁾]

إن معنى الكرامة الشخصية عند الإنسان ومطلبه في أن يُعترف به قد عُرضاً حتى الآن كمصدر للفضائل الشريفة مثل الشجاعة والكرم وحب الخير العام، وكمركز للمقاومة ضد الطغيان، وكسبب من أسباب اختيار الديمقراطية الليبرالية. ولكن هناك جانب مظلم في رغبة الاعتراف دفع الكثيرين من الفلاسفة إلى الاعتقاد أن التيموس هو أصل الشر الرئيسي على أرض الإنسان.

بالنسبة لنا، وُلد التيموس في الأصل كتقدير للقيمة الشخصية لفرد معين. فمثل التاجر الذي أورده هاقيل يوحى أن معنى الكرامة هذا يرتبط غالباً بشعور كوننا «أكثر» من رغباتنا الطبيعية وأن الفرد متفاعل أخلاقي قادر على الاختيار بحرية. هذا الشكل المتواضع للتيموس يمكن اعتباره كشعور باحترام الذات أو كما يقال «تقدير الذات». كل الكائنات الإنسانية تملك هذا الشعور بنسب متفاوتة، لأن هذا الامتلاك يبدو مهماً بالنسبة لقدرة كل فرد على العمل في العالم وبالنسبة للرضى الذي يشعر به في حياته الخاصة. وكما يقول ديديون (J. Didion)، هذا ما يسمح بالقول «لا» للناس الآخرين دون أن نلوم أنفسنا لذلك⁽²⁾.

إن وجود بعد أخلاقي في الشخصية الإنسانية، من شأنه أن يقدر باستمرار الذات والآخرين، لا يعني وجود اتفاق حول المحتوى الجوهرى للأخلاقية. ففي عالم من «الأنوات» الأخلاقية و«التيموسية»، نشهد دائماً بروز خلافات وصدامات وانفعالات غاضبة يعطيها المفكرون الأسماء المتنوعة، بحيث أن التيموس هو أيضاً نقطة انطلاق التزايدات بين الإنسان، حتى في مظاهره الأكثر تواضعاً.

فضلاً عن ذلك، ليس مضموناً أن يبقى تقدير الكائن الإنساني لقيمته الذاتية في حدود أناه «الأخلاقية». يعتقد هاقيل أنه يوجد بصيص من الحكم الأخلاقي ومعنى «الدقة» عند جميع

الناس؛ حتى ولو قبلنا هذا التعميم فعلينا أن نقر أنه ليس نامياً عند الجميع بالشكل نفسه. يمكننا أن نطلب الاعتراف ليس فقط بقيمتنا الأخلاقية، بل أيضاً بثروتنا وقوتنا وكذلك أيضاً بجمالنا الجسدي.

وأهم من ذلك: ليس من سبب للاعتقاد أن كل واحد سوف يقدر نفسه على أنه مساوٍ للآخرين. فهو بالآخرى يسعى لأن يُعترف به كمتفوق على الآخرين، ربما على قاعدة قيمة داخلية حقيقية، ولكن غالباً تحت تأثير إفراط عيشي في تقدير الذات. هذه الرغبة بأن يُعترف بنا كمتفوقين على الآخرين نعطياها اسماً جديداً ذا جذر يوناني الميغالوتيميا (أو جنون العظمة). هذه الميغالوتيميا قد تبرز عند الطاغية الذي يحتاج ويستعيد شعباً مجاوراً من أجل أن يعترف بسلطته، كما تبرز عند عازف للبيانو في حفل موسيقي يريد أن يُعترف به على أنه أفضل عازف ليهوفن. وعكس هذه الميغالوتيميا الأيزوتيميا Isothymia أو الرغبة في أن يُعترف بنا كمساوئين للآخرين. وكلا الرغبتين تشكلان مظهرين لرغبة الاعتراف وتمكّنان من فهم الانتقال التاريخي نحو الحداثة.

فمن الواضح أن الميغالوتيميا هي هوى ذو إشكالية عظيمة في الحياة السياسية، لأنه إذا كان الاعتراف بتفوق شخص ما من قبل شخص آخر يعتبر مكافأة، فمن الطبيعي أن يشكل الاعتراف من قبل الجميع أكثر من ذلك. فالتيموس الذي ولد في الشكل المتواضع كاحترام للذات، يمكنه أن يبدو وكأنه رغبة في السيطرة. هذا الوجه الأخير كان بالطبع حاضراً منذ البداية في المعالجة الميغالية للتصادم الأولي، وفي النهاية في سيطرة السيد على العبد. إن منطق الاعتراف يقود في نهاية المطاف إلى الرغبة في أن يعترف بنا شمولياً، أي إلى الامبريالية.

إن التيموس بشكله المتواضع كإحساس بالكرامة عند التاجر، أو بشكله كميغالوتيميا (الطموح عند الطاغية كما عند يوليوس قيصر أو ستالين مثلاً)، قد شكّل أحد المواضيع المركزية في الفلسفة السياسية الغربية، حتى ولو أعطى كل مفكر لهذه الظاهرة اسماً مختلفاً. إن معظم الذين فكروا جدياً حول السياسة وحول مشكلة النظام السياسي العادل كان عليهم أن يقرّوا أنفسهم بالتباسات التيموس الأخلاقية محاولين استخدام جوانبه الايجابية وتعطيل الجانب الغامض منه.

لقد قام سقراط بعرض مطول لهذا المفهوم في الجمهورية، لأن الجانب «التيموسي» في النفس تبيّن أنه أساسي لبناء مدينته المثالية، «بواسطة الخطاب»⁽³⁾. هذه المدينة شأن كل مدينة «واقعية» لها أعداء في الخارج وتحتاج لأن يُدافع عنها في وجه الهجمات الخارجية. مما يتطلب إذاً طبقة من الحراس الشجعان والحيين للخير العام الذين يضحون إرادياً برغبتهم المادية من أجل حب الخير المشترك. لا يعتقد سقراط أن الشجاعة والتضحية للخير العام يُمكنهما أن يُولّدا بفعل حساب المصلحة الأنانية على ضوء العقل. فهما بالآخرى تتجذران في التيموس، في الاعتزاز الصادق لهذه الطبقة من الحراس تجاه ذاتها وتجاه مدينتها، وفي الغضب اللاعقلاني بالقوة ضد كل من يهددها⁽⁴⁾. وهكذا، فإن التيموس بالنسبة لسقراط هو فضيلة سياسية أساساً ضرورية لاستمرار الجماعة في الحياة، لأنها القاعدة التي ينسلخ من خلالها الإنسان الخاص عن حياته كرجبة أنانية

ليتطلع باتجاه الخير العام. ولكن سقراط يعتقد أيضاً أن للتيموس القدرة على تدمير المجموعات السياسية كما له القدرة على شدّ لخماتها. وهو يعود إلى هذه النقطة في أمكنة مختلفة من الجمهورية، مثلاً عندما يقارن الحارس «التيموسي» بكلب الحراسة المفترس الذي من المحتمل أن يعض سيده كما يعض الغريب، إذا لم يُعَدَّ ويدرب بشكل ملائم⁽⁵⁾. فبناء النظام السياسي العادل يتطلب إذاً إعداداً وتدريباً للتيموس، والجزء الأكبر من الأقسام الأولى الستة للجمهورية مخصص لتربية طبقة حراس الدولة.

كانت ميغالوتيميا الطامعين في السيطرة على الآخرين بواسطة الامبريالية موضوعاً مهماً لقسم كبير من الفكر السياسي في القرون الوسطى وفي بداية العصور الحديثة، الفكر الذي كان يعزو هذه الظاهرة إلى السعي وراء المجد. إن صراع الأمراء الطموحين في سبيل الاعتراف قد أدرك بشكل عام، على أنه خاصة إجمالية تتعلق بالطبيعة الإنسانية وبالسياسة معاً. لم يكن ذلك معتبراً بالضرورة طغياناً أو ظلماً، في عصر شكّلت فيه شرعية الامبريالية في الغالب واقعاً مقبولاً⁽⁶⁾. فالقديس أغسطينوس مثلاً أدرج رغبة المجد بين العيوب، ولكنه جعلها أقلها ضرراً، ومبعثاً محتملاً للعظمة الإنسانية⁽⁷⁾.

والميغالوتيميا كَرِبَة في المجد كانت في لب فكر الفيلسوف الحديث الأول الذي تخلّى بالتأكيد عن التقليد الأرستوطالسي للفلسفة السياسية المسيحية في القرون الوسطى، أي: نفولا مكيافيلي. يعتبر مكيافيلي اليوم أنه كاتب آراء متعددة تحوي وقاحة صريحة عن طبيعة السياسة التي لا ترحم: مثلاً، من الأفضل أن يكون الإنسان مرهوباً على أن يكون محبوباً، أو يجب ألا نفي بوعدنا إلا إذا كان ذلك مهماً. كان مكيافيلي في الواقع مؤسس الفلسفة السياسية الحديثة: فهو كان يعتقد أن الإنسان يمكن أن يصبح سيد مصيره إذا استوحى من الشكل الذي يعيشه الناس حقاً وليس من الشكل الذي عليهم أن يعيشوه. فبدلاً من محاولة تحسين الناس بالتربية، كان مكيافيلي يحاول بناء نظام سياسي مرضٍ انطلاقاً من شرور الناس: هذه الشرور يمكن أن توضع في خدمة غايات مرضية إذا جرى تنظيمها بشكل ملائم عن طريق مؤسسات مناسبة⁽⁸⁾.

فالفلورنسي مكيافيلي قد أدرك أن الميغالوتيميا حين تتخذ شكل الرغبة في المجد كانت المحرك النفسي الأساسي لطموح الأمراء. لذلك باستطاعة بعض الأمم أن تحتاج جيرانها لضرورة الدفاع الاحتياطي عن النفس، أو لتجميع السكان والموارد من أجل المستقبل. ولكن خلف هذه التبريرات المادية كان هناك في الواقع رغبة الإنسان لأن يُعترف به، من نوع الشعور بالبلذّة الذي كان يمتلكه القائد الروماني بعد النصر عندما يجري عرض عدوه في الشوارع مكبلاً بالسلاسل وسط هتافات الجمهور. بالنسبة لمكيافيلي لم تكن رغبة المجد وفقاً على الأمراء أو الحكومات الأرستقراطية. فهي تطل أيضاً الجمهوريات كما في حالة الأمراطوريات الجشعة في أثينا وروما، حيث أدّت المشاركة الديمقراطية إلى زيادة طموح الدولة وتوفير أداة عسكرية أكثر فعالية للتوسع⁽⁹⁾.

لما كانت رغبة المجد خاصة شمولية للإنسان⁽¹⁰⁾، لاحظ مكيافيلي أن هذا الأمر يخلق مشاكل خاصة ويدفع الناس الطموحين إلى الطغيان والبقية إلى العبودية. فالحل الذي طرحه لهذه

المشكلة كان مختلفاً عن حل أفلاطون، وأصبح ميزة خاصة بالدساتير الجمهورية التي تلت. بدلاً من محاولة تربية الأمراء أو الحراس «التيموسيين»، كما تصور ذلك أفلاطون، ينبغي أن نواجه تيموساً بتيموس آخر. فالجمهوريات «المختلطة» التي يمكن فيها إجراء موارنة بين طموحات الأمراء «التيموسية» والأرستقراطية ورعية الشعب «التيموسية» في الاستقلال، باستطاعتها أن تؤمن درجة معينة من الحرية⁽¹¹⁾. فالجمهورية «المختلطة» عند مكيافيلي هي إذاً ترجمة سدائية لفصل السلطات، المؤلف في الدستور الأمريكي.

وبعد مكيافيلي شهدنا ولادة مشروع جديد، قد يكون أكثر طموحاً، ولكننا اعتدنا عليه. لقد حاول هوبس ولوك، مؤسسا الليبرالية الحديثة اقتلاع التيموس من الحياة السياسية واستبداله بخليط من الرغبة والعقل. هذان الليبراليان البريطانيان الحديثان الأولان اعتبرا الميغالوتيميا - عل شكل الكبرياء المهووس والعنيد عند الأمراء، أو التعصب الديني عند رجال الدين الملتزمين - أنها السبب الرئيسي للحرب. ولقد سلك مسلكهما في تقديمهما للكبرياء الأرستقراطية عدد من كتاب عصر الأنوار، من بينهم: آدم فیرغوسن (Ferguson)، جيمس ستوارت، دافيد هيوم ومونتسكيو. في المجتمع المدني الذي تصوره هوبس ولوك وغيرهم من أوائل مفكري الليبرالية الحديثة، لا يحتاج الإنسان إلا إلى الرغبة والعقل. فالبرجوازي قد أبدعته بدايات الفكر الحديث عمداً، وهو جهد في الهندسة الاجتماعية يعمل على خلق سلام المجتمع من خلال تغيير الطبيعة الإنسانية ذاتها. بدلاً من جعل ميغالوتيميا العدد الضئيل تواجه تلك الميغالوتيميا بالعدد الأكبر، كما أوحى بذلك مكيافيلي، فإن مؤسسي الليبرالية الحديثة كانوا يأملون بتجاوز الميغالوتيميا كلياً وذلك بإجراء المقابلة عملياً بين مصالح الجانب الراغب في الطبيعة الإنسانية مع أهواء جانبها «التيموسي»⁽¹²⁾. فالتجسيد الاجتماعي للميغالوتيميا كان الأرستقراطية التقليدية وهي الطبقة الاجتماعية التي أعلنت عليها الليبرالية الحديثة الحرب. لم يكن المحارب الأرستقراطي يخلق الثروة، بل كان يسرقها من المحاربين الآخرين، أو بشكل أدق كان يختلس من الفلاحين كل الفوائض. لم يكن يعمل بحسب قاعدة العقلانية الاقتصادية، أي ببيع عمله لمن يقدم السعر الأعلى. في الحقيقة، لم يكن يعمل إطلاقاً، بل كان يحقق ذاته في بطالته. وكان سلوكه مرتباً كلياً لمتطلبات الكبرياء ولانظمة الشرف، التي لم تكن تسمح له بعمل أشياء دون كرامته، مثل الانخراط في أعمال تجارية معينة. على الرغم من الانحطاط العام للعديد من المجتمعات الأرستقراطية، فإن الأساسي في «الكائن» الأرستقراطي كان مرتبطاً، كما بالنسبة «للسيد» الأولي حسب هيجل، بخطر الموت الذي يسعى إليه إرادياً في المعركة الدامية. فالحرب إذاً تبقى مركزاً لمنطق الحياة الأرستقراطية، وهذه الحرب كانت، كما نعلم جيداً بمثابة «كارثة اقتصادية». فالملكسب يكون إذاً بإقناع المحارب الأرستقراطي بعشية طموحاته بهدف تحويله فيما بعد، إلى رجل أعمال مسلم تساهم نشاطاته المثمرة في إغناء محيطه أيضاً⁽¹³⁾.

إن عملية «التحديث» التي وصفتها العلوم الاجتماعية المعاصرة قد تفهم على أنها الانتصار المتدرج للجزء الراغب في النفس، تحت قيادة العقل، على الجانب «التيموسي» فيها، وفق ترسيمة متكررة تنافسياً في العديد من بلدان العالم أجمع. كانت المجتمعات الأرستقراطية شمولية

تقريباً في مختلف الثقافات الإنسانية، من أوروبا إلى الشرق الأوسط ومن أفريقيا إلى آسيا. فالتحديث الاقتصادي لم يكن يتطلب خلق بنيات اجتماعية حديثة فقط (مدن وبيروقراطيات عقلانية)، بل أيضاً الانتصار الأخلاقي لنمط الحياة البرجوازي على الحياة «التيموسية» للأرستقراطية. لقد طُرح عرض هوبس في كل المجتمعات على طبقة الأرستقراطيين القديمة: وهو يقضي بأن يتحول اعتزازهم «التيموسي» باتجاه حياة هادئة حافلة بالمكاسب المادية غير المحدودة. في بعض البلدان كما في اليابان، أجريت هذه الصفقة بشكل ففصوح: فالدولة السائرة على طريق التحديث حولت بعض أعضاء طبقة المحاربين القديمة من الساموراي إلى رجال أعمال أصبحت مؤسساتهم زايباتسو Zaibatsu القرن العشرين⁽¹⁴⁾. وفي بلدان أخرى مثل فرنسا رُفِضَت الصفقة من قبل العديد من عناصر الأرستقراطية الذين شنوا سلسلة من المعارك اليائسة للمحافظة على أخلاقية نظامهم «التيموسي». هذا الصراع يستمر اليوم في العديد من بلدان العالم الثالث، حيث يضطر خلفاء المحاربين لمواجهة الخيار نفسه: وهو تعليق سيوفهم كشعارات عائلية واستبدالها بأجهزة الكمبيوتر والناظرات الآلية مع المكاتب الملائمة لها.

وعند الوصول إلى تأسيس أميركا كان انتصار مبادئ لوك كاملاً تقريباً - إذا انتصار الجزء الراغب في النفس على جزئها «التيموسي». فتحق «البحث عن السعادة» السواردي في إعلان الاستقلال الأميركي جرى تصويره بشكل واسع على أنه اكتساب للملكية. إن نظام لوك هو الإطار العام للأوراق الفدرالية (Federalist Papers)، ذلك الدفاع الكبير عن الدستور الأميركي الذي كتبه الكسندر هاميلتون وجيمس ماديسون وجون جاي. ففي الورقة العاشرة الشهيرة مثلاً، التي تدافع عن الحكومة التمثيلية كعلاج لمرض الحكم الشعبي للفئات، يؤكد جيمس ماديسون أن حماية مختلف الملكات الإنسانية - وخاصة «الملكات المتنوعة وغير المتساوية لاكتساب الملكية» - هو «الهدف الأول للحكومة»⁽¹⁴⁾.

بينما نرى أن تراث لوك مدموس في الدستور الأميركي كله، نلاحظ أن كتاب الأوراق الفدرالية لم يكونوا جاهلين أنه يتعدى إلغاء رغبة الاعتراف بكل بساطة من الحياة السياسية: فهي قد تفسر إلى أنها الهدف أو الدافع للحياة السياسية. لقد فهم هؤلاء الكتاب بالفعل أن الحكم الصالح يركز على إثبات ذات النفس المتكبر، الذي يحتاج لتوجيه وفق الاتجاهات الإيجابية، أو على الأقل غير المؤذية، كما حاول مكيافيلي أن يفعل ذلك. فمع استناده إلى الأحزاب المرتكزة على «مصالح» اقتصادية في الورقة العاشرة، يميزها ماديسون عن الأحزاب الأخرى المرتكزة إلى «الأهواء»، أو بشكل أدق إلى آراء الناس الانفعالية حول الصحيح والخطيء: مثل «الحساس لآراء متنوعة تتعلق بالدين أو الحكم أو الكثير من المواضيع الأخرى»، أو «التعلق بزعماء مختلفين». فالآراء السياسية كانت تعبيراً عن حب الذات وأصبحت مرتبطة بشكل وثيق بالتقييم الذي يجريه الفرد عن قيمته بنفسه: «سيكون لكل إنسان آراء وأهواء، طالما العلاقة قائمة بين عقله وحب ذاته، من شأنها أن تؤثر على بعضها بعضاً، فالأولى تصبح مواضيع تتعلق الثانية بها»⁽¹⁵⁾. فالفتات السياسية لا تنجم إذاً عن مجرد التصادم بين الأجزاء الراغبة لمختلف الأنفس الإنسانية (أي مصالحها الاقتصادية) بل أيضاً من التصادم بين أجزائها «التيموسية»⁽¹⁶⁾. كانت

الانقسامات نسود السياسة الأمريكية في عصر ماديسون، الجدل حول مسائل مثل الاعتدال والدين والاستعباد... إلخ.، شأن سياستها اليوم التي يسودها حق الإجهاض والتعليم الديني في المدرسة وحرية التعبير.

إلى جانب الآراء المتعددة المتحمسة والمعلنة من قبل عدد كبير من الأفراد لضعفاء نسبياً، فإن كتاب الأوراق الفدرالية كانوا يعتقدون بدورهم أن الحياة السياسية يجب أن تجاه «حب الشهرة» الذي كان، بحسب هاملتون، «الانفعال القائد لأشرف العقول»⁽¹⁷⁾. وهو بوضوح، رغبة المحدث من قبل الأشخاص الأقوياء والطموحين. فاليفالوتيميا وكذلك الايزوتيميا بقيتا مشككتين بالنسبة للأبناء المؤسسين. والدستور الأمريكي لم يكن معتبراً من قبل ماديسون وهاملتون كوسيلة مؤسسية لقمع مختلف تعابير التيموس، بل بالأحرى لتوجيهها نحو مخارج غير خطيرة، وحتى إيجابية. وهكذا كان ماديسون يعتبر الحكم الشعبي - ليروقراطية، الخطابات السياسية، الجدل. كتابة الاقتراحات والتصويت في الانتخابات... إلخ.، كشكل بريء لإرضاء كرامة الإنسان الطبيعية وميله الطبيعي نحو التأكيد «التيموسي» لذاته، شرط أن يكون هذا على مستوى دولة جمهورية واسعة بما فيه الكفاية. فالعملية السياسية الديمقراطية مهمة ليس فقط كوسيلة لاتخاذ القرارات أو لتجميع المصالح، بل كعملية تطوير، أي كمرحلة للتعبير عن التيموس الذي يستطيع الإنسان بواسطته البحث عن الاعتراف بمفاهيمهم الخاصة. وعلى صعيد الميفالوتيميا الأعلى، ومن المحتمل أن يكون أخطر، عند الناس المهمين والطموحين، يقوم الحكم الدستوري صراحة كوسيلة لاستخدام الطموح من أجل «إعاقة الطموح». فمختلف قطاعات الحكم كانت تعتبر كطرف لدفع طموحات الأقوياء، ولكن نظام التحقق والتوازن كان يضمن إلغاء تلك الطموحات بعضها لبعض والوقاية ضد ظهور الطغيان. فالسياسي الأمريكي يمكن أن يعبر عن طموحه بأن يصبح يوليوس قيصر أو نابليون، ولكن النظام لا يسمح له بأن يكون أكثر من جيمي كارتر أو رونالد ريغان، ويلجمه بضوابط مؤسسية وقوى سياسية كبرى ويقوده لتحقيق طموحاته بأن يكون «خادم» الشعب بدلاً من أن يكون سيده..

إن محاولة السياسات الليبرالية - بحسب تقليد هوبس ولوك - إقصاء رغبة الاعتراف من الحياة السياسية أو إبقاؤها فيها، مقيدة وعاجزة تقريباً، قد تركت انطباعاً قلقاً لدى العديد من المفكرين. عندها يوضح المجتمع الحديث مكوناً بحسب تعبير لويس (C.S.Lewis) من «أناس بلا شجاعة»: أي من أناس مصنوعين كلياً من الرغبة والعقل، ولكنهم مجردون من كبرياء إثبات ذات النفس التي كانت إلى حد ما مبدأ الإنسانية بالذات في عصورها الأولى. فالشجاعة هي بالفعل ما يجعل الإنسان إنساناً: «وهو بذكائه يغدو روحاً أكثر، وبشهيته حيواناً أكثر»⁽¹⁸⁾. فبطل التيموس الأكثر شهرة والأكثر بروزاً في العصور الحديثة، والنبي الحقيقي لتجديده، هو فريدريك نيتشه عراب النسبية والعدمية المعاصرين. لقد وُصف هذا الفيلسوف من قبل أحد معاصريه «كجندي أرسنقراطي» وهو وصف لم يعترض عليه. هناك جزء كبير من آثاره يمكن اعتباره إلى حد ما رد فعل لما كان يعتبره تبنؤ حضارة كاملة «لأناس بلا شجاعة»، وجمتمع من البرجوازيين الذين لا يتطلعون إلا إلى الحفاظ على نقائهم الذاتي المريح. فجوهر الإنسان الحقيقي، بحسب

نيتشه، ليس رغبته ولا عقله، وإنما التيموس الخاص به: فالإنسان فوق كل شيء هو مخلوق يفهم بالتقييم، هو ذلك «الحيوان صاحب الوجنتين الحمراءين»، الذي وجد سبب عيشه في قدرته على لفظ كلمتي «الخير» و«الشر». ويقول زرادشت عن هذه الخاصة ما يلي:

«في الحقيقة إن الناس هم الذين أعطوا أنفسهم خيرهم وشرهم. وهم في الحقيقة لم يأخذوها ولم يجدوها ولم يسمعوها كصوت من السماء.

«فالإنسان هو الذي منح قيمة للأشياء، لكي يحافظ على نفسه - وهو الذي خلق معنى الأشياء، معنى إنسانياً. لذلك فهو يدعى «إنسان» أي الذي يقيم.

«التقييم هو الخلق: اسمعوا هذا أنتم الخلاقين! فالتقييم هو، من بين كل الأشياء المقدرة، الكثر الأكثر تقديراً.

«بواسطة التقدير تثبت القيمة: من دون التقدير تصبح نواة الوجود جواماً. اسمعوا هذا، أنتم الخلاقين!»⁽¹⁹⁾.

إن القيم التي يخلقها الإنسان ليست بالنسبة لنيتشه المشكلة المركزية، لأن الإنسان يسير وراء «ألف هدف وهدف». وكل شعب من شعوب الأرض له «لغة خاصة عن الخير والشر» لا يمكن لجيرانه أن يفهموها. ولكن ما يشكل جوهر الإنسان هو فعل التقييم الذاتي، وفيما يحدد لنفسه من قيمة طالباً أن يُعترف بها⁽²⁰⁾. إن فعل التقييم هذا هو في الأساس مبني على التفاوت وعدم المساواة لأنه يتطلب التمييز بين الأفضل والأسوأ. كان نيتشه يهتم إذاً بمظاهر التيموس فقط التي تفوق الناس للإعلان بأنهم أفضل من غيرهم، أي إلى الميغالوتيميا. إن النتيجة الرهيبة للحدثة تكمن في جهد مبدعيها هوبس ولوك من انتزاع قدرة الإنسان على التقييم باسم الأمان الجسدي والتراكم المادي. ونظرية نيتشه الشهيرة عن «إرادة القوة» يمكن فهمها باعتبارها الجهد لإعادة تأكيد أولوية التيموس في مقابل الرغبة والعقل، وبالتالي لإصلاح الإساءة التي سببتها الليبرالية الحديثة للاعتزاز الإنساني وإثبات الذات. إن أعمال نيتشه هي تعظيم «السيد الأرستقراطي» عند هيجل وإصراره المميت من أجل الاعتبار المحض، وهي كذلك إدانة غاضبة لحدثة اعتمدت كلياً أخلاقية العبد بحيث إنها لم تعد واعية للخيار الذي اعتمدته.

على الرغم من تغير المصطلحات المستخدمة لمعالجة طاهرة التيموس أو رغبة الاعتراف، يبدو واضحاً أن هذا «الجزء الثالث» من النفس كان موضوع تفكير مركزياً في التقليد الفلسفي من أفلاطون حتى نيتشه. وهذا يوحي بطريقة مختلفة تماماً لقراءة العملية التاريخية، ليس وفق طريقة تاريخ تطور علم الفيزياء الحديثة، بل بالأحرى على أنها ظهور الميغالوتيميا ونموها وفي النهاية انحطاطها. فالعالم الاقتصادي الحديث لا يمكن أن يظهر في الواقع إلا بعد تحرر الرغبة، إذا جاز التعبير، على حساب التيموس. والعملية التاريخية التي تبدأ مع معركة السيد الدائمة تنتهي إلى حد ما مع البرجوازي الذي يسكن الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة والذي ينشد الكسب المادي مفضلاً إياه على المجد.

واليوم لا أحد يدرس التيموس منهجياً كجزء من تكوينه، و«الصراع من أجل الاعتراف» لا

ينتمي لمصطلحاتنا السياسية المعاصرة، ورغبة المجد، التي كانت بالنسبة لمكيافيلي تركيبياً طبيعياً للسلوك الإنساني (هذا الجهد الذي لا يمكن كبته لأن يصبح الفرد أفضل من الآخرين والذي يجعل أكر قدر من الناس يعترفون بفضوقه)، لم تعد طريقة مقبولة لوصف الأهداف الشخصية لفرد معين. فقد أصبحت هذه الرغبة ميزة لأناس لا نحبهم أبداً، هؤلاء الطغاة الذين شأوا فيما بيننا مثل هتلر، ستالين. فالميغالوتيميا تستمر بأشكال مختلفة في الحياة اليومية، وقسم كبير مما نجده مرضياً في حياتنا يصبح مستحيلاً بدونها - وهذا ما ستره في الجزء الخامس من هذا الكتاب. ولكنها انهمزت على صعيد الأخلاق في العالم الحديث إذا أردنا أن نتكلم على ذاتنا.

إن مهاجمة الميغالوتيميا وفقدان احترامها في عالمنا الراهن يجب أن يجعلنا متفكرين مع بنيتهم: فالفلاسفة الحديثون الأوائل الذين أرادوا إلغاء الأشكال الأكثر بروزاً من التيموس من المجتمع المدني، قد نحوا تماماً. فقد استبدلت الميغالوتيميا بحليط من عنصرين: الأول هو انبثاق الجزء الراغب في النفس الذي يبرز من خلال التحول الاقتصادي العميق للحياة. هذا التحول الاقتصادي يمتد من الأشياء الأكثر سموً إلى الأشياء الأكثر حقارة، من الدول الأوروبية التي لا تسعى إلى العظمة ولا إلى الهيمنة، وإنما إلى انخراط أفضل في السوق الموحدة بعد العام 1992، وصولاً إلى الشاب الحامل للشهادات الذي يجري تحليل التكاليف والأرباح وإمكانات العمل التي تتوافر له.

والعصر الثاني المتبقي من الميغالوتيميا هو الايزوتيميا الساحقة، أي الحاجة لأن يُعترف بنا كمساوين للآخرين. فمظاهره المختلفة تشمل تيموس التاجر عند هائل والمتظاهرين ضد الإجهاض أو المحامين عن حقوق الحيوانات. حتى عندما لا نستخدم كلمات «الاعتراف» أو التيموس لوصف أهدافنا الشخصية، فإننا نستخدم بسهولة وغالباً كلمات مثل «الكرامة»، «الاحترام»، «احترام الذات» و«تقدير الذات»، هذه العناصر غير المادية تدخل حتى في حسابات حامل الشهادة العادي في بحثه عن عمل مثل هذه المفاهيم تختار حياتنا السياسية وهي ضرورية جداً لفهم التحول الديمقراطي الجاري كيما يتحقق في نهاية قرننا العشرين.

نحن إذاً أمام تناقض ظاهر: إن مؤسسي التقليد الأنكلو - ساكسوني في الليبرالية الحديثة حاولوا إقصاء أبة ميغالوتيميا من الحياة السياسية، وها هي رغبة الاعتراف تبقى حاضرة بالشكل المتبقي للايزوتيميا. هل هذه نتيجة غير متوقعة، تأتي من الفشل في إلغاء ما هو مستحيل إلغاؤه في النهاية من الطبيعة الإنسانية؟ أم أن ذلك فهم أسمى للبرالية الحديثة، التي تسعى إلى الحفاظ على الجانب «التيموسي» من الشخصية الإنسانية بدلاً من نفيها من مملكة السياسة؟.

هناك فعلاً مفهوم أكثر سموً، ومن أجل امتلاكه ينبغي لنا أن نعود إلى هيغل وإلى العرض غير المكتمل لنظامه عن الديالكتيك التاريخي، الذي يلعب فيه الصراع من أجل الاعتراف دوراً مركزياً.

- 18 -

السيد والعبد

«إن الإنسان الكامل، الحر إطلاقاً، والراضي كلياً ونهائياً بما هو عليه، الإنسان الذي يستم ويكتمل برضاه وبواسطته. سيكون العبد الذي «ألقى» عبوديته. إذا كانت السيادة المتبيلة مازقا، فإن العبودية العاملة هي على العكس مصدر لكل تقدم بشري اجتماعي وتاريخي. فإن التاريخ هو تاريخ العبد العامل».

[الكسندر كوجيف - Introduction à la lecture de Hegel⁽¹⁾]

لقد تركنا عرضنا للديالكتيكية الهيغلية منذ عدة فصول عند مرحلة أولية جداً من السيرورة التاريخية، أي عملياً عند خاتمة المرحلة الأولى من التاريخ البشري، بينما كان الإنسان يخاطر بحياته للمرة الأولى في معركة من أجل الاعتبار وحسب. إن حالة الحرب التي كانت تبرز في «حالة الطبيعة» عند هيغل - مع العلم أن هيغل نفسه لم يستخدم أبداً مثل هذا التعبير - لم تكن تقود مباشرة إلى إقامة المجتمع المدني المرتكز على عقد اجتماعي، كما عند لوك. بل كانت تؤدي إلى إقامة العلاقة بين السيد والعبد، عندما يقوم أحد المقاتلين الأولين الذي يخاف على حياته، بالاعتراف بالآخر ويقبل بأن يصبح عبده. غير أن العلاقة الاجتماعية بين السيد والعبد لم تكن ثابتة على المدى الطويل، إذا ما كان السيد ولا العبد كانا راضيين في النهاية من حيث رغبتهما بأن يُعترف بهما⁽²⁾. فغياب الرضى هذا كان يشكل «تناقضاً» في المجتمعات القائمة على العبودية وكان يولد دفعا نحو مرحلة جديدة في السيرورة التاريخية. حتى ولو كان الفعل الإنساني الأول هو أن يخاطر الإنسان إرادياً بحياته في المعركة الدامية، إلا أنه لم يصبح إنساناً حراً نهائياً، راضياً. غير أن حصوله لم يكن ممكناً إلا خلال السيرورة التاريخية التالية⁽³⁾.

إن السيد والعبد يبقيان غير راضيين لأسباب مختلفة. فالسيد هو إلى حد ما أكثر أنسانية من العبد لأنه تطوع إرادياً لتجاوز طبيعته البيولوجية نحو غائية غير بيولوجية، وهي أن: يكون مُعترفاً به. فلدى مخاطرته بحياته يبرهن أنه حر. أما العبد فهو على العكس، بحسب رأي هوبس، يتخل عن هذه الإنسانية خوفاً من الموت العنيف. ولهذا السبب يبقى حيواناً ضحية الحاجة والخوف، غير قادر على تجاوز تحديده البيولوجي أو الطبيعي. ولكن فقدان حرية العبد، أي

إنسانيته الناقصة، تضع السيد أمام إحراج: فهذا الأخير يرغب بأن يُعترف به من قبل كائن آخر يملك مثله قيمة وكرامة خاصتين به. فهو بدلاً من ذلك يُعترف به من قبل العبد الذي بقيت إنسانيته غير مكتملة لأنه تخلى عنها لخوفه «الطبيعي» من الموت. فقيمة السيد هي إذاً معترف بها من قبل شخص ليس إنساناً بالكامل⁽⁴⁾. ومن هنا يأتي عدم رضاه.

هذا يتفق مع تجربتنا المشتركة في الاعتراف. نحن نقدر الاعتراف بقيمتنا أكثر بكثير إذا أتى من شخص ما نحترمه أو من حكم الذي نثق به، وفوق كل ذلك إذا كان هذا الاعتراف ممنوحاً بحرية وليس تحت الضغط. إن كلبنا الأليف «يعترف» بنا إذا جاز التعبير عندما يحرك ذيله ساعة دخولنا المنزل، ولكنه «يعترف» بكثير من الناس بالشكل نفسه لأنه مشروط غريزياً ليفعل هكذا. لتأخذ مثلاً سياسياً، إن رضا ستالين عندما يتقبل هتافات الجمهور التي تجمعت في أحد الملاعب تحت التهديد بالسجن أو بالموت هو من طبيعة أدنى من الاحترام الممنوح من قبل شعب حر لقائد ديمقراطي مثل واشنطن أو لينكولن.

هذا ما يشكل مأساة السيد: يخاطر بحياته ليكسب اعتراف العبد الذي ليس جديراً بالفعل لأن يعترف به. فالسيد يبقى إذاً غير راضٍ، وبشكل دائم. فهو لا يحتاج للعمل، لأنه يملك عبداً يقوم بالعمل بدلاً عنه، وهو حر بأن يحصل على كل الأشياء الضرورية للمحافظة على حياته. هذه الحياة تصبح إذاً جامدة لا تتغير، مجرد حياة بطالة واستهلاك؛ فالسيد، كما يلاحظ كوجيف، يمكن أن يُقتل، ولكن لا يمكن تربيته. فهو يستطيع بالتأكيد المخاطرة مجدداً بحياته في معارك مميتة ضد أسياد آخرين، من أجل السيطرة على مقاطعة، أو من أجل وراثة عرش معين. ولكن مهما كان هذا العمل في المخاطرة بالحياة إنسانياً في أعماقه، فإن هذا الفعل يبقى مائلاً لنفسه إلى ما لا نهاية. فغزو المقاطعات وإعادة غزوها باستمرار لا يغيران علاقة الإنسان النوعية بحيطه الطبيعي، ولا يمنحان إذاً أي محرك لتطوير السيرة التاريخية.

إن العبد من جهته أيضاً، غير راضٍ. ولكن فقدانه للرضى لا يقوده إلى حالة مميتة، كما في حالة السيد، وإنما يقوده إلى تغيير حادق ومثمر. وما دام العبد يخضع للسيد فهو لن يعترف به طبيعياً ككائن إنساني: بل على العكس يُعامل على أنه شيء أو أداة لإرضاء رغبات السيد. فالاعتراف يسير كلياً باتجاه واحد. ولكن هذا الغياب الكامل للاعتراف هو الذي يقود العبد لتغيير رغبته.

يستعيد العبد في الواقع إنسانيته التي فقدتها بسبب خوفه من الموت العنيف، بواسطة العمل⁽⁵⁾. في البدء يُجبر العبد على العمل من أجل إرضاء السيد بسبب خوفه الدائم من الموت. ولكن دافع عمله ينتهي إلى التغير. فبدل أن يعمل لخوفه من العقاب المباشر، يشرع شيئاً فشيئاً في القيام بعمله لإحساسه بالواجب وللانضباط الذاتي. وخلال هذه العملية يتعلم أن يتجاوز رغباته الحيوانية حباً بالعمل فقط⁽⁶⁾. وبعبارة أخرى يطور ما يشبه أخلاقية العمل. وأهم من ذلك أيضاً: بفضل عمله يبدأ العبد يفهم أنه، باعتباره كائناً بشرياً، يستطيع تحويل الطبيعة، أي تناول المواد الأولية التي توفرها، وتغييرها بحرية إلى شيء آخر، وفق فكرة موجودة مسبقاً أو وفق مفهوم معين. يستخدم العبد أدوات؛ وهو يستطيع استخدامها لصنع أدوات أخرى، وهو هذا يُخترع

التكنولوجيا. إن العلم الفيزيائي الحديث ليس من اختراع الأسياد الكسالى الذين يملكون كل ما يريدون، بل من اختراع العبيد الذين يجبرون على العمل ولا يحبون الوضع الذي هم فيه. فيفضل العلم والتكنولوجيا يكشف العبد أنه يستطيع تغيير الطبيعة، أي ليس فقط المحيط المادي الذي ولد فيه، بل أيضاً طبيعته الذاتية⁽⁷⁾.

بالنسبة إلى هيغل، وعلى عكس لوك، كان العمل متحرراً كلياً من الطبيعة. وهدف العمل لم يكن مجرد إرضاء للحاجات الطبيعية، أو حتى للرغبات التي نشأت حديثاً. فالعمل يحدد ذاته يمثل الحرية، لأنه يبرهن على قدرة الإنسان في تجاوز الحتمية الطبيعية ليدع بفضل عمله. لا شيء من هذا يسير «بالتوافق مع الطبيعة»؛ فالعمل الإنساني حقاً لم يبدأ إلا عندما برهن الإنسان عن سيطرته على الطبيعة. وهيغل أيضاً مفهوم آخر عن الملكية الخاصة مختلف عن مفهوم لوك. فالإنسان بحسب لوك يكتسب الملكية لإرضاء رغباته؛ والإنسان بحسب هيغل يرى الملكية كنوع من «امتداد» لذاته في شيء معين كاليوت أو قطعة أرض مثلاً. ليست الملكية خاصية داخلية للأشياء، فوجودها هو قضية توافق اجتماعي محض، عندما يتوافق الناس فيما بينهم على احترام حقوقهم في الملكية بين بعضهم. والإنسان يجوز الرضى من ملكيته ليس بالنسبة للحاجات التي تشبعها، وإنما لأن أناساً آخرين يعترفون به. فحماية الملكية الخاصة هي هدف مشروع للمجتمع المدني بالنسبة لهيغل، كما بالنسبة للوك أو ماديسون. ولكن هيغل يعتبر الملكية كمرحلة أو كوجه للصراع التاريخي من أجل الاعتراف، كشيء ما يرضي التيموس بدلاً من الرغبة⁽⁸⁾.

يبرهن السيد عن حرته بالمخاطرة بحياته في معركة دامية، مبرزاً بذلك تفوقه على الحتمية الطبيعية. أما العبد فإنه على العكس، يتصور فكرة الحرية أثناء عمله للسيد، ويفهم خلال تلك العملية أنه قادر على العمل الحر والمبدع باعتباره كائناً بشرياً. فسيطرة العبد على الطبيعة هي مفتاح فهمه للسيطرة بحد ذاتها. إن سيطرة العبد المحتملة هي تاريخياً أكثر دلالة من الحرية الحاضرة لسيد. إن السيد الحر، وهو ينعم بحريته بشكل فوري، دون تفكير، يفعل ما يحلو له ويستهلك ما يطيب له. أما العبد فلا يتصور إلا فكرة الحرية، فكرة أنه نتيجة لعمله. ولكن العبد ليس حراً في حياته الخاصة؛ هناك اختلاف بين فكرته عن الحرية ووضعه الراهن. فالعبد هو إذاً أكثر فلسفة: عليه أن يتصور الحرية بشكل مجرد، قبل أن يتمكن من التمتع بها في الواقع، وعليه أن يخترع لنفسه مبادئ المجتمع الحر قبل أن يعيش في هذا المجتمع. فوعي العبد هو إذاً أسمى من وعي السيد لأنه وعي استباقي، أي أنه يعي نفسه ووضعه الخاص.

إن مبادئ 1776 و 1789 - الحرية والمساواة - لم تنبثق فجأة في رأس العبد. لا يبدأ العبد بتحدي سيده، بل يمرّ بالأحرى بعملية طويلة وشاقة من الترية الذاتية، في الوقت الذي يعلم نفسه أن يتجاوز خوفه من الموت ويطالب بحريته العادلة. فالعبد، عندما يعكس وضعه الخاص والفكرة المجردة عن الحرية، يرفض ترجمات أولية متعددة للحرية قبل أن يتوقف عن الترجمة الصالحة. بالنسبة لهيغل، كما بالنسبة لماركس، هذه الترجمات الأولية هي أيديولوجيات، أي أبنية فكرية ليست صحيحة بحد ذاتها ولكنها تعكس البنى الفرعية النابعة من الواقع - واقع الأسياد والعبيد. وهي وإن كانت تحوي جنين فكرة الحرية فإنها تستخدم لمصالحة العبد مع واقع فقدانه

للحرية. يذكر هيجل، في ظواهرية الروح، العديد من هذه الايديولوجيات العبودية، بما في ذلك الفلسفات مثل الرواقية والرونيّة. ولكن أهم هذه الايديولوجيات العبودية - الوحيدة التي تقود مباشرة إلى مجتمعات مرتكزة على الحرية والمساواة - هي المسيحية، «الدين المطلق».

يتكلم هيجل عن المسيحية، ليس من زاوية مركزية إثنية صيقة، بل من زاوية العلاقة التاريخية الموضوعية بين العقيدة المسيحية وظهور المجتمعات الليبرالية الديمقراطية في أوروبا الغربية - هذه العلاقة قد قبلها عددٌ من المفكرين الذي جاؤوا بعده مثل فيسر ونيتشه. فبحسب هيجل اكتسبت الحرية شكلها ما قبل الأخير مع المسيحية، لأن هذا الدين كان الأول الذي أقام مبدأ المساواة الشاملة بين جميع البشر في نظر الله، على قاعدة إمكانية خيارهم الحر وإيمانهم. كانت المسيحية تعتبر الإنسان حراً: ليس بالمعنى الشكلي لهوس (حرية مقابل كل ضغط مادي)، بل هو حر أخلاقياً في الاختيار بين الخطأ والصواب. لقد كان الإنسان كائناً منحطاً، حيواناً مسكيناً عارياً ومحتاجاً ولكنه كان أيضاً قابلاً للانبعاث روحياً بفضل قدرته على الاختيار والإيمان. الحرية المسيحية كانت شرطاً داخلياً للروح وليست شرطاً خارجياً للجسد. فالمعنى «النيوموسي» للقيمة الشخصية الذي أحس به ليونتيوس سقراط وكذلك تاجر هافيل يمتلك شيئاً مشتركاً مع الكرامة والحرية الداخليتين لدى المؤمن المسيحي.

إن المفهوم المسيحي للحرية يتضمن المساواة البشرية الشاملة، ولكن لأسباب مختلفة تماماً عما في الليبرالية بحسب هوبس أو لوك. إن إعلان الاستقلال الأميركي يؤكد أن «جميع الناس ولدوا متساوين»، ربما لأن خالقهم زودهم بحقوق معينة غير قابلة للتصرف. لقد ركز هوبس ولوك إيمانها بمساواة البشر على المساواة في المبادئ الطبيعية: فالأول يقول إن البشر متساوون لأنهم جميعاً قادرون على الاقتتال فيما بينهم، بينما كان الثاني يُظهر مساواة ملكاتهم. ولكن لوك يشير إلى أن الأولاد ليسوا متساوين لذويهم، وهو يعتقد مثل ماديسون أن جميع الناس لا يملكون الإمكانات نفسها للحصول على الملكيات. فالمساواة في الدولة بحسب لوك تعني إذاً على وجه التقريب المساواة في الحظوظ.

أما المساواة المسيحية فهي على العكس ترتكز إلى واقع أن جميع البشر مزودون بشكل متساوٍ بملكة خاصة بهم، وهي ملكة الاختيار الأخلاقي⁽⁹⁾. جميع الناس قادرون على قبول الله أو رفضه وعلى صنع الخير أو الشر. فالمنظور المسيحي للمساواة يتضح في خطاب القس مارتن لوتر كينج أمام نصب لنكولن عام 1964. ففي إحدى العبارات الماثورة من هذا الخطاب «I have a dream» يقول إنه يحلم أن «يعيش أحفاده الأربعة، في يوم من الأيام، في أمة يُحكم عليهم فيها ليس وفق لون بشرتهم، وإنما وفق دلالة طباعهم». فلاحظ أن كينج لم يقل إنه سيحكم عليهم وفق مواهبهم أو قدراتهم، أو أنه يأمل برؤيتهم يرتفعون إلى المستوى الذي تسمح لهم به هذه القدرات. فبالنسبة لكينج المتدين لا تكمن الكرامة الإنسانية في عقل الإنسان أو ذكائه وإنما في طبعه - أي في طبعه الأخلاقي، وقدرته على تمييز الصحيح من الخطأ. فالتناس ظاهرياً غير متساوٍ في الجاهل والموهبة والذكاء والمهارة، ولكنهم ليسوا أقل مساواة كفاعلين أخلاقيين.

فاليتيم المعدم والضعيف يمكن أن يتحلّى بنفس أنقى بنظر الله من عازف البيانو الموهوب أو من الفيزيائي اللامع.

إن مساهمة المسيحية في العملية التاريخية كانت إذاً توضيح إيضاحاً لرؤية العبد فيما يتعلق بالحرية الإنسانية وتحديد الاتجاه الذي يمكنه من فهم الكرامة التي يملكها جميع الناس. فالإله المسيحي يعترف بجميع الكائنات الإنسانية بشكل شامل؛ يعترف بقيمتهم الإنسانية الفردية ويكرامتهم. وبعبارة أخرى، تقدم مملكة السماء منظوراً للعالم يُرضي ايزوتيميا كل إنسان. ولكن ليس ميغالوتيميا الناس المغرورين.

إلا أن مشكلة المسيحية كونها تظل هي كذلك أيديولوجيا العبد، أي أنها خاضعة من بعض الزوايا الحياتية. فالمسيحية تجعل تحقق الحرية الإنسانية، ليس على الأرض هنا، وإنما فقط في ملكوت السماء. وبعبارة أخرى، كانت المسيحية تتصور الحرية بشكل صحيح، ولكنها تؤدي إلى مصالحة عبيد العالم الواقعي مع فقدانهم للحرية، طالبة منهم عدم انتظار التحرر في هذه الحياة. حسب هيجل لم يكن المسيحي يفهم أن ليس الله هو الذي خلق الإنسان، بل على العكس، الإنسان هو الذي خلق الله كإسقاط لفكرة الحرية! فالإله المسيحي هو كائن سيد نفسه غاماً وهو سيد الطبيعة. ولكن المسيحي قد استعبد لهذا الإله الذي خلقه بنفسه. وقد تصالح مع حياة العبودية على الأرض، من خلال إيمانه بأن الله سيعوضه ذلك فيما بعد، بينما كان يستطيع أن يغدو مخلص نفسه. وهكذا كانت المسيحية شكلاً من الاستلاب (الارتعان)، أي شكلاً جديداً من العبودية حيث يُستعبد الإنسان لشيء معين خلقه بنفسه وهو يكون بذلك قد قسم نفسه ضد نفسه.

فالمسيحية، وهي آخر أيديولوجيا كبرى للاستعباد كانت تعبر للعبد عن رؤية معينة لما قد تكون عليه الحرية الإنسانية. حتى وإن لم تكن تقدم له سبيلاً عملياً للخروج من عبوديته، فإنها كانت تمكنه من رؤية هدفه التالي بشكل أكثر وضوحاً: الفرد الحر والمستقل الذي يُعترف به من أجل حريته واستقلالته، بشكل شامل ومتبادل، من قبل جميع الناس. والعبد بعمله يُنجز جزءاً مهماً من تحرره الشخصي: فهو يسيطر على الطبيعة ويحوّلها وفق أفكاره، ويصبح هكذا واعياً لإمكانية حريته الذاتية. بالنسبة لهيجل إذاً، إن اكتمال العملية السياسية يتطلب فقط «علمنة» للمسيحية، أي نقل الفكرة المسيحية عن الحرية إلى التطبيق الفوري دون تأجيل. فهي تتطلب أيضاً معركة جديدة دامية، يتحرر فيها العبد من سيده. كان هيجل يعتبر فلسفته بمثابة تحويل للعقيدة المسيحية، غير متركز إلى أسطورة الكتاب المقدس، وإنما إلى تحقيق المعرفة المطلقة والوعي الذاتي من قبل العبد.

لقد بدأت العملية التاريخية الإنسانية بالمعركة من أجل التمييز الخالص، حيث كان السيد الأرستقراطي يسعى للاعتراف بحماسة الإرادي في المخاطرة بحياته. فتجاوز طبيعته، كان السيد يبرهن على أنه كائن إنساني أكثر حرية وأكثر أصالة. ولكن العبد وعمله هما اللذان كانا يدفعان العملية التاريخية إلى الأمام - وليس السيد ومعركته. فالعبد يبدأ بقبول عبوديته خوفاً من الموت ولكنه، خلافاً للإنسان العقلاني عند هوس الذي يسعى إلى المحافظة على ذاته، لم يكن أبداً

بحسب هبغل راضياً عن نفسه: إذ كان يملك دائماً التيموس، أي معنى قيمته الذاتية وكرامته، والرغبة في أن يعيش وضعاً مختلفاً عن حياة العبودية المحضة. هذا التيموس كان يعبر عنه في الاعتزاز الذي يُحصّله من عمله، وفي قدرته على تحويل «المواد التي لا قيمة لها تقريباً» في الطبيعة إلى أشياء تحمل طابعه. وهو يدرك ذاته أيضاً في الفكرة التي يكوّنها عن الحرية. فالتيموس يجعله يتصور الإمكانية المجردة للكائن الحر المشحون بالقيمة والكرامة، وذلك قبل أن يجري الاعتراف بكرامته الخاصة وقيّمته الخاصة من قبل أيّ كان. وهو أيضاً، على خلاف الإنسان، الإنسان العقلاني عند لوك، لا يسعى لقمع اعتزازه الذاتي. بل على العكس، لا يشعر أنه كائن إنساني تماماً قبل أن يحصل بدوره على اعتراف الآخرين. إن رغبة الاعتراف عند العبد هي التي تدفع التاريخ إلى الأمام وليست مجاملة السيّد الكسولة وهويته الجامدة.

. 19 .

الدولة الشمولية والمنسجمة

«إن وجود الدولة هو مجيء الله إلى العالم»
[هيجل - فلسفة الحق⁽¹⁾]

كانت الثورة الفرنسية، بالنسبة لهيجل، الحدث الذي اتخذ الرؤية المسيحية للمجتمع الحر القائم على المساواة، ونقلها من السماء إلى الأرض. ولدى قيامهم بهذه الثورة، خاطر العبيد القدامى بحياتهم وبرهنوا بهذا العمل أنهم تجاوزوا الخوف من الموت الذي استخدم في الأصل لجعل منهم عبيداً. وبعد ذلك قامت جيوش بوناپرت الذي أصبح فيما بعد نابوليون بحمل مبادئ الحرية والمساواة إلى بقية أوروبا. فالدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي أبصرت النور إثر الثورة الفرنسية كانت - بكل بساطة - تحقيقاً للمثل الأعلى المسيحي حول الحرية والمساواة الإنسائيتين دون إبطاء. لم تكن هناك محاولة لتساليه الدولة أو لإعطائها بعداً «ميتافيزيقياً» كان ينقص الليبرالية الأنكلو - ساكسونية. إنما كان ذلك يشكل اعترافاً بواقع أن الإنسان هو الذي ابتكر الإله المسيحي في مكانه، وأنه هو الذي يستطيع إذا إنزال الله على الأرض، لكي يجيء في البرلمان والقصور الرئاسية وفي بيروقراطيات الدول الحديثة.

إن هيجل يمنحنا فرصة لإعادة تفسير الديمقراطية الليبرالية الحديثة بتعابير تختلف بشكل محسوس عن تعابير التقليد الأنكلو - ساكسوني للليبرالية الذي ينبثق من هوبس ولوك. إن هذه الرؤية الهيجلية لليبرالية هي في الوقت نفسه رؤية أنبل مما يتصوره، وتفسير أدق لما تعنيه شعوب العالم عندما تقول إنها تريد العيش في ظل الديمقراطية. بالنسبة لهوبس ولوك، كما بالنسبة لخلفائهما الذين كتبوا الدستور الأمريكي وإعلان الاستقلال، يُعتبر المجتمع الليبرالي عقداً اجتماعياً بين أفراد يملكون بعض الحقوق الطبيعية، وأهمها الحق بالحياة (أي غريزة البقاء) والحق بالبحث عن السعادة الذي فهم عامة أنه حق الملكية الخاصة. فالمجتمع الليبرالي يصبح بهذا اتفاقاً متساوياً ومتبادلاً بين المواطنين يقضي بالآ يتدخلوا في حياة بعضهم ولا في ملكيات بعضهم.

أما بالنسبة لهيجل، فالمجتمع الليبرالي هو على العكس، اتفاق متساوٍ ومتبادل بين مواطنين من

أجل الاعتراف ببعضهم. فإذا كان بالإمكان تفسير الليبرالية، بحسب هوبس ولوك، أنها سعي وراء المصلحة الشخصية، فإن «الليبرالية» الهيفليه يمكن اعتبارها سعيًا وراء الاعتراف العقلاني، أي الاعتراف على قاعدة شمولية يجري بحسبها الاعتراف بكرامة كل شخص بصفته كائنًا إنسانيًا حرًا ومستقلًا من قِبل الجميع. فالرهان بالنسبة لنا عندما نختار العيش في ظل ديمقراطية ليبرالية لا يتوقف على كونه يسمح لنا بكسب المال وإرضاء الجوانب الراضية في نفوسنا. وإنما الأمر الأهم الذي يعتبر مكافأة لنا هو الاعتراف بكرامتنا. فالحياة في لديمقراطية الليبرالية هي الطريق المفتوح أمام الرخاء المادي، ولكن ذلك يهدينا أيضاً عبر الطريق نحو الهدف غير المادي تماماً. أي الاعتراف بحريتنا. فالدولة الليبرالية الديمقراطية تقيّمنا وفق إحساسنا بالقيمة الشخصية. لذلك فالجوانب الراضية والتموسية في نفوسنا تجدد فيها في الوقت نفسه إرضاء لها.

إن الاعتراف الشامل يحل مشكلة النقص الفاضح الذي كان قائماً في مجتمعات العبيد بأشكالها المتعددة. فمعظم المجتمعات السابقة للثورة الفرنسية كانت ملكية أو أرستقراطية؛ فمخصص واحد (الملك) أو فئة صغيرة أوليغارشية («الطقة الحاكمة» أو النخبة) كان معترفاً به أو بها. ورضاهم عن هذا الاعتراف كان يجري على حساب جمهور الشعب العريض، الذي لم يكن يُعترف بإنسانيته في المقابل. هذا الاعتراف لم يكن بالمستطاع أن يتغلغل إلّا إذا وضع على قاعدة الشمولية والمساواة. «فالتناقض» الداخلي للعلاقة ما بين السيد والعبد كان يحل في دولة تجمع بنجاح بين أخلاقية السيد وأخلاقية العبد. إن التمييز بين الأسياد والعبيد قد ألغى. والعبيد القدامى أصبحوا الأسياد الجدد. ليس أسياداً لعبيد آخرين، وإنما لأنفسهم. هذا كان المعنى «لروحية عام 1776»^(٩): ليس انتصار مجموعة أخرى من الأسياد، وليس إخماد وعي جديد مستعبد، وإنما تحقيق سيادة الذات في شكل الحكم الديمقراطي. إلّا أن هذا التآلف الجديد كان لا يزال يحتفظ ببعض الصراعات القديمة: إرضاء الاعتراف، وهو من إرث السيد، والعمل، وهو من إرث العبد.

بإمكاننا أن نفهم بصورة أفضل عقلانية الاعتراف الشامل إذا ما قارناه بأشكال أخرى من الاعتراف غير العقلانية. فالدولة القومية مثلاً، أي الدولة التي تقتصر فيها المواطنة على أعضاء المجموعة القومية أو الاثنية أو العرقية، هي شكل من الاعتراف اللاعقلاني. فالقومية بالنسبة للكثيرين هي تعبير عن رغبة الاعتراف التي ولدت من التيموس؛ إذ أن القومي يهتم قبل كل شيء، ليس بالأرباح الاقتصادية، وإنما بالاعتراف والكرامة^(١٠). والهوية القومية ليست خاصية طبيعية أو موروثية؛ فإننا لا نملكها إلّا إذا اعترف بنا من قبل الآخرين بأننا نملكها^(١١). غير أن الاعتراف الذي يسعى إليه القومي، ليس لنفسه كفرد وإنما للمجموعة التي هو عضو فيها. فالقومية الحديثة، بمعنى من المعاني تمثل تحولاً للميثاق الوتيميا التي كانت سائدة في العصور القديمة إلى شكل أكثر حداثة وأكثر ديمقراطية. فبدل الأمراء الذين كانوا يكافحون فردياً لمجدهم الشخصي نجد الآن أمماً يكاملها تطالب بالاعتراف بقوميته. فهذه الأمم، هي شبيهة بالسيد

(٩) أي أبعد من حدود العالم الإغريقي قديماً (م).

الأرستقراطي، إذ قبلت التعرض لخطر الموت العنيف، مقابل الاعتراف بها وبمكائنها تحت الشمس».

ومع ذلك، فإن رغبة الاعتراف المرتكزة إلى القومية أو العرق ليست رغبة عقلانية. والتمييز بين الإنساني وغير الإنساني هو عقلائي بالكامل؛ وحدها الكائنات الإنسانية حرة، أي قادرة على النضال من أجل الاعتراف بها في معركة من أجل الاعتبار المحض. هذا التمييز يركز على الطبيعة، أو بالأحرى إلى الفصل الجذري بين مجال الطبيعة ومجال الحرية. بينما التمييز بين مجموعة إنسانية وأخرى هو نتيجة عارضة واعتباطية لتاريخ الإنسان. فالصراع بين المجموعات القومية من أجل الاعتراف بكرامتها القومية يقود، على الصعيد الدولي، إلى المازق نفسه الذي قادت إليه معركة الاعتبار بين الأسياد الأرستقراطيين: فهذه الأمة أو تلك تصيح، إذا جاز التعبير، «سيدة» والأخرى تصبح مستعبدة. والاعتراف الذي يجري الوصول إليه على هذا النحو هو ناقص للأسباب نفسها التي جعلت العلاقة الأصلية والفردية بين السيد والعبد علاقة غير مرضية.

أما الدولة الليبرالية، بالمقابل، فهي دولة عقلانية لأنها توفق بين متطلبات الاعتراف المتنازعة على القاعدة الوحيدة المتبادلة التي يمكن قبولها، أي على قاعدة هوية الفرد باعتباره كائناً إنسانياً. هذه الدولة ينبغي أن تكون شمولية، أي أن تمنح الاعتراف لجميع المواطنين لأنهم كائنات إنسانية، وليس لأنهم أعضاء في هذه الجماعة القومية أو تلك أو هذه الجماعة الاثنية أو العرقية أو تلك؛ كما عليها أن تكون منسجمة، بحيث إنها تخلق مجتمعاً بلا طبقات يركز على إلغاء التمييز بين الأسياد والعبيد، فعقلانية هذه الدولة الشاملة والمنسجمة هي أيضاً أكثر بدهاءة لأنها تركز بشكل واعٍ على قاعدة من المبادئ المفتوحة والمعلنة. هذا يعني أن سلطة الدولة لا تولد من تقليد قديم، أو من الأعمق المظلمة للإيمان الديني، وإنما تنتج من الجدل العام الذي يتفق فيه مواطنو الدولة فيما بينهم على الأسس البارزة للنظام الذي يريدون العيش في ظله معاً. يمثل ذلك شكلاً من وعي الذات العقلاني، لأن الكائنات الإنسانية تعي، للمرة الأولى، بصفتهما مجتمعاً، طبيعتها الحقيقية، وهي تستطيع ترتيب مجموعة سياسية تتلاءم وتنسجم مع هذه الطبيعة.

بأية طريقة نستطيع القول إن الديمقراطية الليبرالية الحديثة «تعترف» بجميع الناس بشكل شامل؟

إنها تقوم بذلك عن طريق تأمين حقوقهم وحمايتهم: كل طفل يولد على أرض فرنسا أو الولايات المتحدة أو غيرها من الدول الليبرالية المتعددة، يصبح مزوداً ببعض حقوق المواطنة. لا أحد يستطيع إلحاق الأذى بهذا الطفل، أكان ذكراً أم أنثى، غنياً أم فقيراً، أبيض أم أسود، دون أن يُلاحق من قبل قضاء بلاده. وفي الوقت المناسب يكتسب هذا الطفل حق الملكية الذي يجب أن يُحترم في الوقت نفسه من قبل الدولة ومن قبل أقرانه المواطنين. وسيصبح لهذا الطفل حق امتلاك الآراء «التييموسية» (أي آراء تتعلق بالقيمة والكرامة) فيما يتعلق بالمواضيع التي تصورها، وسيكون له الحق بإعلان ونشر هذه الآراء إلى الحد الذي تسمح له الإمكانيات بذلك. هذه الآراء «التييموسية» يمكن أن تتخذ شكل الإيمان الديني، الذي سيلازم بحرية كاملة. وأخيراً،

عندما يصل هذا الطفل إلى سن الرشد، سيكون له الحق بالمشاركة في الحكم الذي يضع هذه الحقوق في المقام الأول، وبالمساهمة في النقاشات حول المسائل السياسية العامة الرقيقة والأكثر أهمية. هذه المشاركة يمكن أن تأخذ شكل التصويت في الانتخابات الدورية، أو شكلاً أكثر نشاطاً من خلال الدخول المباشر في العملية السياسية: الإدارة العامة، التحرير في الصحف من أجل دعم شخص معين أو موقف معين... إلخ.، فالحكم الشعبي يُلغي التمييز بين السيد والعبد؛ إذ يملك كل شخص إمكانية الاضطلاع بدور السيد. فالسيادة تتخذ الآن شكل سن القوانين المحددة ديمقراطياً، أي بجمل القواعد الشاملة التي بواسطتها يحكم الناس المسؤولون عن أنفسهم أنفسهم. والاعتراف يصبح متبادلاً عندما يتبادل الشعب والدولة الاعتراف، أي عندما تضمن الدولة حقوق مواطنيها وقبل هؤلاء بأن تحكمهم قوانين الدولة. والحدود الوحيدة لهذه الحقوق هي عندما تصبح متناقضة مع نفسها، أي بعبارة أخرى، عندما يعيق حق معين ممارسة حق آخر.

هذا الوصف للدولة الشاملة والمنسجمة بحسب كوجيف يشبه كثيراً وصف الدولة الليبرالية عند لوك، التي تُحدّد مثلها كنظام مخصص لحماية مجموعة من الحقوق الفردية. فالتمخصص بهيغل سيعرض فوراً لكونه انتقد الليبرالية العائدة إلى النمط الأنكلو-ساكسوني الموروثة عن لوك، ورفض بالتاكيد النظرية القائلة إن الولايات المتحدة أو انكلترا يمكن أن تشكلا المرحلة النهائية للتاريخ. قد يكون على حق إلى حد ما. فبهيغل لم يكن ليؤيد على الإطلاق، مفهوم البعض من ليبرالي التقليد الأنكلو-ساكسوني، الذي يتمثل حالياً باليمين الليبرالي المتطرف، والذي يعتبر أن المهمة الوحيدة للحكم هي أن يبقى بعيداً عن الدرب الذي يسلكه الأفراد، وأن حرية هؤلاء في اتباع مصالحهم الانسانية يجب أن تكون مطلقة. ولكان هيغل رفض أيضاً هذا المضمون لليبرالية الذي بموجبه لا تكون الحقوق السياسية سوى الوسائل التي بواسطتها يمكن للناس أن يجمعوا حياتهم وأموالهم أو يجمعوا «أسلوبهم الشخصي في الحياة»، إذا أردنا استعمال التعبير السائد.

بالمقابل، أبدى كوجيف ملاحظة صحيحة عندما أكد أن أميركا بعد الحرب وأعضاء المجموعة الأوروبية شكلت التحقق الكامل للدولة الشاملة والمنسجمة، دولة الاعتراف الشمولي. في الواقع، حتى لو كانت الديمقراطيات الأنكلو-ساكسونية تركز إلى قواعد مستقاة بشكل بارز من لوك، فإن مفهومها عن ذاتها لم يكن أبداً صافياً في إطار هذا التقليد. لقد رأينا مثلاً كيف أنّ ماديسون، وكذلك هاملتون في الفدرالية، أخذوا بالاعتبار الجانب «التيموسي» في الطبيعة الإنسانية وكيف كان الأول يعتقد أن أحد أهداف الحكم التمثيلي هو إعطاء مخرج للآراء «التيموسية» ولأهواء الناس. فعندما يتكلم الناس حول مجتمعهم وحول شكل حكومتهم في أميركا المعاصرة، فإن لغتهم هي غالباً لغة هيغل وليست لغة لوك. فأنشاء فترة طرح الحقوق المدنية مثلاً، كان من الطبيعي جداً أن يقول الناس إن هدف تلك المادة من التشريعات حول هذه الحقوق نفسها كان الاعتراف بكرامة السود، أو بتحقيق وعد إعلان الاستقلال أو الدستور الذي بموجبه سيتمكن جميع الأميركيين من العيش بحرية وكرامة. لا حاجة أن يكون المرء اختصاصياً بهيغل ليفهم قوة هذه الحجّة؛ فهي تشكل جزءاً من مصطلحات المواطن العادي

والأقل ثقافة. إن دستور جمهورية ألمانيا الاتحادية يشير صراحة إلى الكرامة الإنسانية. وحق التصويت، في الولايات المتحدة وفي غيرها من البلدان الديمقراطية، الذي شمل أولاً غير المالكين، ثم السود وغيرهم من الأقليات الإثنية أو العرقية، ثم النساء، لم يكن أبداً يعتبر قضية اقتصادية بحتة (إذ أنه يسمح لهذه الفئات بحماية مصالحها الاقتصادية) بل كان يُنظر إليه عادة على أنه رمز لقيمتهم وللمساواة فيما بينهم ويعتبر كغاية بحد ذاته. وعدم استخدام الآباء المؤسسين الأميركيين لتعبري «الاعتراف» و«الكرامة» لم يمنع لغة الحقوق الموروثة عن لوك أن تنمذج بلا عناء وبشكل غير مرئي بلغة الاعتراف الهيجلية.

فالدولة الشاملة والمنسجمة التي تظهر في نهاية التاريخ يمكن رؤيتها إذاً مرتكزة إلى دعامة مرزدوجة مؤلفة من الاقتصاد والاعتراف. والتطور التاريخي الإنساني الذي يؤدي إليها قد تحرك بشكل متساوٍ بواسطة تطور الفيزياء الحديثة التدريجي وبواسطة الصراع من أجل الاعتراف. فالفيزياء تنبثق من الجزء الراغب في النفس، قد تحررت في بداية العصور الحديثة واهتمت بعد ذلك بالتجميع اللا محدود للثروة. هذا التراكم اللا محدود سمح به التحالف المكون من الرغبة والعقل: فالرأسمالية تربط بشكل مبهم بالفيزياء الحديثة. بالمقابل، إن الصراع من أجل الاعتراف يعود بأصوله إلى الجانب «التيموسي» في النفس. فقد اندفع إلى الأمام من خلال حقيقة العبودية التي تتناقض مع الرؤية العبودية للسيادة، في عالم كان الناس جميعهم أحراراً ومتساوين بنظر الله. إن الوصف الكامل للعملية التاريخية - أي «التاريخ الشامل» الحقيقي - لا يمكن أن يكون كاملاً حقاً دون أخذ هاتين الدعامتين في الحسبان، تماماً كوصف الشخصية الإنسانية، فهي ليست كاملة إن لم تأخذ في الاعتبار معاً الرغبة والعقل والتموس. فالماركسية، أي «نظرية التحديث» أو أية نظرية أخرى للتاريخ المرتكزة بشكل أساسي إلى الاقتصاد، تكون ناقصة ما دامت لا تأخذ في الاعتبار الجانب «التيموسي» في النفس، والصراع من أجل الاعتراف كمحرك رئيسي للتاريخ.

إننا الآن قادرون على تفسير العلاقة للتشابهة بين الليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية بشكل أكمل، كما أننا نستطيع أن نأخذ بالاعتبار الدرجة المرتفعة للترابط بين التصنيع المتقدم والديمقراطية الليبرالية. فكما أشرنا سابقاً ليس هناك أي سبب اقتصادي يعمل لصالح الديمقراطية؛ بل على العكس، إن السياسة الديمقراطية غالباً ما تكون كابحاً للفعالية الاقتصادية. فاختيار الديمقراطية هو إذاً اختيار مستقل، يجري السعي إليه حباً بالاعتراف وليس حباً بالرغبة.

ولكن التطور الاقتصادي يخلق بعض الشروط التي تجعل هذا الخيار المستقل معقولاً أكثر من غيره. ويحدث هذا لسببين: أولاً، يُرشد التطور الاقتصادي العبد إلى مفهوم السيادة، عندما يكتشف أنه يستطيع أن يسود على الطبيعة بفضل التكنولوجيا ويسود على نفسه أيضاً بواسطة الانتظام في العمل وبواسطة التربية. عندما تحصل المجتمعات على تربية أفضل، يتسنى للعبيد الفرصة أن يعوا واقع كونهم عبيداً وأنهم يفضلون أن يكونوا أسياداً؛ وتستنح لهم الفرصة أيضاً لاستيعاب أفكار العبيد الآخرين الذين فكروا في أوضاع عبوديتهم. فكون التربية الحديثة تعلم

أفكار الحرية والمساواة ليس أمراً اعتباطياً، إنها أيديولوجيات العبيد التي جرى التخلي عنها كردة فعل على الرضعية الحقيقية التي وجد فيها العبيد أنفسهم. فالترية تعلمهم إذاً أنهم ليسوا مجرد عبيد، بل كائنات إنسانية لها كرامتها، وعليهم أن يناضلوا لرؤية هذه الكرامة معترفاً بها.

والشكل الثاني الذي يجعل التطور الاقتصادي يشجع الديمقراطية الليبرالية يأتي من تأثيره كمهد قوي، ناجم من حاجته للتربية الشاملة. فالخواجز الطبقية القديمة تنقلب لصالح حالة عامة من المساواة في الخطوط. وببساطة تُخلق طبقات جديدة نتركز إلى المقام الاقتصادي أو إلى الترية، نشهد حركية متزايدة في المجتمع من شأنها أن تشجع انتشار الأفكار المنادية بالمساواة. فالاقتصاد يخلق إذاً نوعاً من المساواة الواقعية *de facto* قبل أن تصبح هذه المساواة قائمة في القانون.

لو كانت الكائنات الإنسانية عقلاً ورغبة وحسب لكانت (أو لأصبحت) سعيدة تماماً في العيش في كوريا الجنوبية تحت الدكتاتورية العسكرية، أو تحت الإدارة التكنوقراطية المتنوعة للفرانكية الإسبانية، أو أيضاً في تايوان المهووسة بالنمو الاقتصادي المتسارع تحت سوط الكيوميندانغ. إلا أن مواطني هذه البلدان هم أكثر من رغبة وعقل: لهم أيضاً كبرياء «تيموسي» وإيمان بكرامتهم الخاصة؛ فهم يرغبون أن يجري الاعتراف بهذه الكرامة، خاصة من قبل البلد الذي يعيشون فيه.

فرغبة الاعتراف هي إذاً الحلقة المفقودة بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية. لقد رأينا كيف أن التصنيع المتقدم يُنتج المجتمعات المدنية والمتحركة والثقفة أكثر فأكثر، والمتحررة من أشكال السلطة التقليدية، مثل العشائر والكهنة أو الطوائف المهنية. ورأينا أيضاً أنه كان هناك درجة عالية من الترابط التجريبي بين أمثال هذه المجتمعات والديمقراطية الليبرالية، دون أن تتمكن مع ذلك من تفسير اقتصادي لاختيار الديمقراطية الليبرالية، أي تفسير يعود بأصله، بشكل أو بآخر، للجزء النراغب في النفس. كان ينبغي لنا وعلى العكس أن نأخذ بالاعتبار الجانب «التيموسي»، رغبة النفس بأن يُعترف بها. يبدو أن التغيرات الاجتماعية التي ترافق التصنيع المتقدم، وخاصة الترية، تُحرر بعض متطلبات الاعتراف الذي لم يكن موجوداً بين الشعوب الفقيرة وغير المثقفة. عندما يصبح الناس أكثر غنى وأكثر ثقافة ويمتنعون بفكر أكثر انفتاحاً على العالم، فإنهم لا يطالبون فقط بمزيد من الثروة، بل يطلبون الاعتراف بكيانهم. فهذا الدافع غير الاقتصادي وغير المادي كلياً هو الذي يستطيع أن يفسر لماذا عبّرت جميع شعوب إسبانيا والبرتغال وكوريا الجنوبية وتايوان وحتى الصين عن مطلبها، ليس فقط باقتصاد السوق، وإنما بحكومات حرة من الشعب ومن أجل الشعب.

اعتبر الكسندر كوجيف، في تفسيره هيغل، أن الدولة الشمولية والمنسجمة قد تكون الدولة الأخيرة في التاريخ الإنساني لأنها مرضية كلياً للإنسان. هذا الموقف يستند في نهاية التحليل إلى إيمانه بأولوية التيموس، أو رغبة الاعتراف، باعتباره الرغبة الإنسانية الأكثر عمقاً في تجذرها ولكونها الرغبة الأساسية. وبدلالتها حول الأهمية الميتافيزيقية والنفسانية للاعتراف، قد يكون هيغل وكوجيف أنارا في العمق الشخصية الإنسانية أكثر من الفلاسفة الآخرين، أمثال: لوك

وماركس اللذين لم يحسا حساباً إلا للرغبة والعقل. على الرغم من أن كوجيف أعلن أنه لا يملك معياراً يتعدى التاريخ لقياس مدى ملائمة المؤسسات الإنسانية، فإن رغبة الاعتراف تشكل في الواقع هذا المعيار. فالتييموس في النهاية كان بالنسبة له جزءاً ثابتاً من الطبيعة الإنسانية. والصراع من أجل الاعتراف المنبثق من هذا الجزء وإن تطلّب مسيرة تاريخية طويلاً عشرة آلاف سنة أو أكثر، لا يزال يُشكّل جزءاً مُكوّناً من النفس، أكان بالنسبة له أم بالنسبة لأفلاطون.

إن فكرة كوجيف القائلة إننا أصبحنا اليوم في نهاية التاريخ فعلاً، تصمد أو تنهار وفق قوة المقولة التي تعلن أن الاعتراف الممنوح من قبل الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة يرضي بشكل كامل الرغبة الإنسانية بالاعتراف؛ كان كوجيف يعتبر أن الديمقراطية الليبرالية الحديثة نجحت في إحداث تألف بين أخلاقية السيد وأخلاقية العبد، متجاوزة التمييز بينهما مع الاحتفاظ بشيء ما من شكليّ حياتهما. هل هذا صحيح؟ وبالأخص، هل تسامت الميغالوتيميا عند السيد بشكل متتصر وجري تأطيرها بواسطة المؤسسات السياسية الحديثة، بحيث أنها لم تعد تطرح المشاكل بالنسبة للسياسة المعاصرة؟ هل يرضى الإنسان على الدوام بأن يُعترف به فقط كساوٍ للناس الآخرين، أم أنه سيطلب المزيد مع الوقت؟ إذا كانت الميغالوتيميا قد تسامت كلياً بالفعل وجري كبهجها بواسطة السياسة الحديثة، فهل ينبغي علينا أن نقول مع نيتشه إن ذلك ليس سبباً للتبجح، بل هو بالأحرى كارثة لم يسبق لها مثيل؟

إنها اعتبارات طويلة الأمد سنعود إليها في القسم الخامس من هذا الكتاب.

وبانتظار ذلك، علينا أن نعالج عن كتب ما يجري داخل الوعي لدى الانتقال إلى الديمقراطية الليبرالية. فرغبة الاعتراف يمكن أن تأخذ أشكالاً كثيرة لاعتقالية - مثل تلك التي تتمثل بالأشكال المتعددة للدين والقومية - قبل أن تتحول إلى اعتراف شامل قائم على المساواة. هذا الانتقال ليس سهلاً أبداً، وقد يحدث تعايش بين الاعتراف العقلاني والأشكال اللاعقلانية في معظم مجتمعات العالم الواقعي. وأكثر من ذلك أيضاً: إن ظهور المجتمع وتعميره، كحدثين يجسدان الاعتراف العقلاني، يبدو أنهما يتطلبان إحياء بعض أشكال الاعتراف اللاعقلاني، وهذه مفارقة لم يتناولها كوجيف مطلقاً.

في مقدمة كتابه فلسفة الحق يشرح هيغل أن الفلسفة هي «عصرها الذاتي المنضبط بواسطة الفكر»؛ لم يستطع هيغل، كونه فيلسوفاً أن يذهب إلى أبعد من عصره، ويتنبأ بمستقبل لم يكن يستطيع فيه الإنسان سابقاً أن يقفز فوق التمثال الضخم القائم على مدخل مرفاً رودوس^(٥). عل الرغم من هذا التحذير، سنحاول أن نفهم تطلعات وحدود الثورة الليبرالية الجارية في العالم، والتأثير الذي يمكن أن تحدثه في العلاقات الدولية.

(٥) أي أبعد من حدود العالم الإغريقي قديماً. [م]

القسم الرابع

سقوط رودوس

Hic Rhodus, hic saltus

- 20 -

«أبرد كل الأشباح الباردة»

لا تزال ثمة في مكان ما شعوب وقطعان ولكنها ليست عندنا يا إخوتي: عندنا توجد دول. دولة؟ ما معنى ذلك؟ هيا! أفتحوا آذانكم لأنني سأحدثكم الآن عن موت الشعوب.

«دولة» هي اسم لأبرد كل الأشباح الباردة: إنما تكذب برودة، وها هي الكذبة التي تخرج من فيها: «أنا، الدولة، أنا هو الشعب» إنها كذبة! فالمدعون هم الذين خلقوا الشعوب وخلقوا لوقهم عقيدة وحيًا: هكذا كانوا في خدمة الحياة.

ولكنهم هم المدمرون الذين ينصبون الكمائن للعدد الأكبر [من الناس] ويسمّون ذلك «دولة»: إنهم يملقون فوقهم سيفاً ومائة شهوة [...].

ها هي العلامة التي أعطيتكم إياها: إن كل شعب يتكلم لغة الخير والشر الخاصة به والتي لا يفهمها الشعب المجاور له، لقد احتلق لغة عاداته وحقوقه. ولكن الدولة تكذب بكل لغات الخير والشر؛ ومهما نفل فإنها تكذب، أما كل ما نملك فقد سرقته.

[ف. نيشه، «هكذا تكلم زرادشت»]^(١)

سوف لا يبقى في نهاية التاريخ أي منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية. فلقد سبق أن رفضتها الشعوب لاعتقادها أنها كانت لا ترتقي إلى مستوى النظام الملكي أو الأرستقراطي أو الشيوقراطي أو الفاشي أو الشيوعي الكلياني (Totalitaire) أو بقية الأيديولوجيات الأخرى التي ظهرت على الأرض. ولكنه اليوم، عدا العالم الإسلامي، ثمة على ما يبدو بروز اتفاق عام يقبل بشرعية ادعاءات الديمقراطية الليبرالية في أن تكون شكل الحكم الأكثر عقلانية، أي الدولة التي تحقق بوجه أكمل الاعتراف العقلاني، بقدر ما تحقق الرعية العقلانية. إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا تكون إذاً كل البلدان ديمقراطيات تنتمي إلى هذا النموذج؟ لماذا تبقى النقطة نحو الديمقراطية في متهى الصعوبة بالنسبة لعدد كبير من البلدان التي قبلت شعوبها وقادتها مبدأ الديمقراطية بصفة مجردة؟ لماذا نظن أن حظوظ بقاء بعض النظم التي تعتبر نفسها ديمقراطية في كل بلاد العالم ضعيفة فيما لا يمكننا تصوّر نظم أخرى خارج أطر ديمقراطية مستقرة؟ وأخيراً، لماذا يعرف التوجه الحالي نحو الليبرالية رجوعاً إلى الوراء حتى ولو كان قدره هو أن يتنصر على مدى بعيد؟

(Froid calcul) على حساب الأهداف الأخلاقية والثقافية الأولى. ينبغي على الرغبة العقلانية أن تتغلب على رغبة الإعتراف للأعقلانية، وخاصة الميغالوتيميا عند الأسيد المتبحرين الذين يريدون أن يُعترف بسموهم. إن الدولة الليبرالية، وليدة فكر هوبز ولوك، تدخل في صراع مطول مع شعبها ذاته. إنها تريد أن تحو جميع الاختلافات، إلى حدود التناقص الكلي، بين الثقافات التقليدية المتصارعة المكونة لشعبها وتعلم هذا الأخير أنها هي الكفيلة بتقدير مصلحته على مدى بعيد فعوضاً عن الجماعة الأخلاقية العضوية ذات لغة «الخير والشر» الخاصة بها، يجب أن نتعلم مجموعة جديدة من القيم الديمقراطية: «كان نكون» مشاركين، «عقلانيين»، «علمانيين»، «مرنين»، «شفوقين»، و«متساعين»⁽⁴⁾. إن هذه القيم الديمقراطية لم تكن إطلاقاً في البداية فيما لها المعنى نفسه الذي تُعرف به الفضيلة الإنسانية أو الخير الأسمى. لكنها كوّنت وهي تحمل وظيفة أدوية بحتة، كمجموعة من العادات التي يجب اكتسابها إذا أردنا أن نعيش سعداء في مجتمع ليبرالي هادي ومزدهر. ولهذا السبب عرّف نيشه الدولة على أنها أبعد كل «الأشباح الماردة»، التي تحطم الشعوب بتعليقها «سيفا ومائة شهوة» فوق رؤوسهم.

إلا أنه، ولكي تشغل الديمقراطية وظيفتها، ينبغي على مواطني الدول الديمقراطية أن ينسوا الجذور الأدوية لقيمهم وينموا في المقابل نوعاً من الاختصار «التيموسي» للأعقلاني تجاه نظامهم السياسي وغط عيشتهم. عليهم أن يتمكنوا من حب الديمقراطية ليست لأنها أفضل بالضرورة من كل الحلول البديلة الأخرى ولكن لكونها ديمقراطية. وينبغي أن يكفوا عن اعتبار القيم كمثل «التسامح» مجرد وسائل لبلوغ هدف معين: ففي المجتمعات الديمقراطية، يصبح التسامح الفضيلة الأساسية والحجر الأساس لكل القيم الأخرى⁽⁵⁾. إن تنمية مثل هذه العزة في الديمقراطية، أو تمثيل القيم الديمقراطية في الوعي الشخصي لكل مواطن هو ما نعينه بخلق «ثقافة ديمقراطية» أو «مدنية». ومثل هذه الثقافة ضروري جداً لسلامة واستقرار الديمقراطيات على مدى بعيد، لأنه لا يوجد أي مجتمع في العالم الواقعي يستطيع أن يحافظ على بقائه طويلاً إذا كان مؤسساً على الحساب العقل والرياسة فقط.

إن الثقافة - في شكل مقاومة تحول بعض القيم التقليدية إلى قيم ديمقراطية - يمكن أن تشكل عائقاً أمام الديمقراطية (Démocratisation). فما هي إذاً هذه العوامل الثقافية التي تحول دون قيام ديمقراطيات ليبرالية مستقرة⁽⁶⁾؟ إن هذه العوامل تنقسم إلى عدة أنواع:

السمط الأول من العوائق يتعلق بدرجة وميزة الوعي القوي الإثني والعنقي للبلد. فلا يوجد أي تعارض في ذاته بين القومية والليبرالية: لقد كانا حليفين حميمين في المقاومة من أجل الوحدة القومية الألمانية والإيطالية خلال القرن الماضي. إن القومية والليبرالية كانتا أيضاً مشتركين في الحركة البولونية من أجل الاعتراف القومي خلال الثمانينات؛ ولقد كانتا أيضاً جزءاً من مرتبتين بنصالات الدول اللطيفية من أجل الاستقلال الذي وافق عليه الاتحاد السوفييتي⁽⁶⁾ هذه الأيام. إن الرغبة في الاستقلال والسيادة القومية يمكن أن ينظر إليها كأحد التظاهرات الممكنة للرغبة في الحرية وتقرير المصير، شريطة أن لا تصبح الجنسية، العرق أو الانتماء الإثني القاعدة الوحيدة للمواطنة وللحقوق الشرعية المرتبطة بها: يمكن أن تكون ليتوانيا المستقلة دولة ليبرالية تماماً شريطة

أن تضمن حقوق كل مواطنها بما في ذلك كل الأقليات الروسية التي تقرّر البقاء فيها. إن التشريعات الحالية التي تشغل فكر الدولة الجديدة المستقلة تدعو للتشاور من هذه الليبرالية.

على العكس من ذلك، فإنه يغلب الظن ألا تظهر الديمقراطية في البلاد التي تكون القومية فيها أو الانتباه الإثني لمجموعاتها الدستورية جذاً نامية إلى درجة لا تسمح لهذه المجموعات أن تنقسم مفهوماً موحداً للأمة أو أن تتبادل الاعتراف بحقوق بعضها بعضاً. فالشعور القوي إذاً بالوحدة القومية ضروري قبل كل ظهور لديمقراطية مستقرة كما هو الحال بالنسبة للعديد من البلدان كالولايات المتحدة، فرنسا، انكلترا، إيطاليا أو ألمانيا. إن غياب مثل هذا الشعور بالوحدة القومية في الاتحاد السوفييتي كان أحد الأسباب التي جعلت تحقيق ديمقراطية مستقرة مستحيلاً قبل أن ينشطر البلد إلى وحدات قومية صغرى⁽⁷⁾. 11% فقط من سكان البيرو هم من البيض المنحدرين من المستعمرين الأسبان؛ أما البقية فهي تتكوّن من هنود منفصلين، جغرافياً، اقتصادياً وروحياً عن باقي البلاد. إن هذا الفصل يشكل عائقاً جدّ خطير على المدى البعيد أمام استقرار الديمقراطية البيروفية. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه بشأن أفريقيا الجنوبية: [ففي هذه البلاد] ليس نمة شرخ أساسي بين السود والبيض فحسب، إنما السود أنفسهم منقسمون إلى مجموعات إثنية يكمن وراءها تاريخ طويل من العداء والمذابح المتبادلة.

أما العائق الثقافي الثاني أمام الديمقراطية فهو يتعلق بالدين. كما هو الحال بالنسبة للقومية، لا يوجد أي صراع دستوري بين الدين والديمقراطية الليبرالية، إلا عندما يكفّ الدين عن كونه متسامحاً ومساوياً. لقد سبق أن بينا كيف أن هيجل كان يعتقد أن المسيحية قد مهّدت الطريق أمام الثورة الفرنسية من خلال وضعها لمبدأ المساواة بين كل الناس على أساس مقدرتهم على القيام بخيار أخلاقي. إن أغلب الديمقراطيات الحالية تعيش من خلال موروث ديني سليل المسيحية. ولقد أشار Samuel Huntington إلى كون أغلب الديمقراطيات الجديدة منذ 1970 كانت بلداناً كاثوليكية⁽⁸⁾. قد يظهر الدين إذاً، بطريقة ما، لا كمائق بل كمحرك للدمقراطية.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ الدّين لم يُشْئء بذاته مجتمعات حرّة؛ وبمعنى ما، فإنه كان على المسيحية أن تلغي ذاتها بعلمة أهدافها قبل أن تتمكن الليبرالية من الظهور. ولقد كان المسؤول عن حركة العلمنة في الغرب، بحسب الرأي السائد، هو المذهب البروتستاني. وعندما جعلت الدين مسألة شخصية بين المؤمن وربه، تجاوزت البروتستانية الحاجة إلى طبقة مُستقلة من رجال الدين، وبصفة عامة إلى تدخّل الدين في الشؤون السياسية. إن بعض الأديان الأخرى قد عرفت في أرجاء مختلفة من العالم تطوراً مشابهاً نحو العلمنة: فلقد اقتصرت البوذية والشتوية مثلاً على المجال التعبدية الخاصّ المركز في العائلة. إن الهندوسية والكنفوشيوسية هما على حدّ سواء مذهبان تسامحيان نسبياً، أثبتا تطابقهما التام مع العديد من النشاطات العلمانية. وعلى العكس من ذلك، فإن اليهودية الأرثوذكسية والإسلام الأصولي هما دينان كليّان (Totalitaire) يريدان تعيد كل مظاهر الحياة الإنسانية العامة والخاصة بما في ذلك مجال السياسة. يمكن لهذه الأديان أن تكون متطابقة مع الديمقراطية (والإسلام بصفة خاصة يقرّ، مثله مثل المسيحية، مبدأ المساواة الكلية بين كل البشر) ولكن يستحيل تقريباً أن تتلاءم مع الليبرالية والاعتراف بالحقوق الشمولية

فمن الشائع الاعتقاد أن تأسيس الديمقراطية الليبرالية هو فعل سياسي جدّ عقلائي بواسطته تتمكن الجماعة (Communauté) في كليتها من التقرير بشأن طبيعة الدستور ومجموع القوانين الأساسية التي تحكم الحياة العامة.

ولكن غالباً ما نُذهش أمام عدم قدرة العقل والسياسة على بلوغ أهدافهما، وبالنسبة للبشر على «فقدان التحكم» بحياتهم ليس فقط على المستوى الشخصي بل على المستوى السياسي كذلك. إن أغلب بلدان أمريكا اللاتينية، مثلاً، قد أصبحت ديمقراطيات ليبرالية غداة استقلالها عن إسبانيا وعن البرتغال في القرن XIX. وبعد أن اعتمدت دساتير مستوحاة من دساتير فرنسا والولايات المتحدة. وعلى الرغم من ذلك فلم ينجح إلى يومنا هذا أي بلد من هذه البلدان في الحفاظ على التقليد الديمقراطي بدون انقطاع. إن الاعتراض على الديمقراطية الليبرالية لم يكن قوياً على صعيد التنظيم في أمريكا اللاتينية، وعلى الرغم من ذلك فلقد خاض الديمقراطيون الليبراليون معارك صعبة لكسب السلطة والحفاظ عليها. كلنا يعلم أن عدداً هائلاً من الأمم كروسيا مثلاً، رضخت تحت أنواع متعدّدة من الحكومات السلطوية دون أن تعرف ديمقراطية حقيقية. وكما أن بعض الأمم الأخرى أيضاً، كمثل ألمانيا، تعرّضت إلى أشدّ الصعوبات في تحقيق هذا النظام [الديمقراطي] على الرغم من تجذرها في تقاليد أوروبا الغربية. فحتى فرنسا، مهد الحرية والمساواة، قد شهدت خمس جمهوريات ديمقراطية مختلفة منذ 1792 تتخلّلها مراحل من الحكم شبه السلطوي تطول في بعض الأحيان. إن هذه الحالات [التي ذكرنا] تعارض بشدّة مع تجارب أغلب الديمقراطيات ذات الجذور الأنغلوسكسونية التي أظهرت تحكمها في استقرار مؤسساتها بنوع من السهولة النسبية.

إن السبب الذي لم يجعل الديمقراطية الليبرالية شمولية، أو مستقرّة بعد وصولها إلى الحكم، يكمن في نهاية الأمر في نقص التماثل بين الشعوب والدول: إن الدول هي ابداعات سياسية مُتعمّدة في حين أن الشعوب هي جماعات أخلاقية موجودة مسبقاً. إنّها في الواقع جماعات تتقاسم معتقدات مشتركة حول الخير والشر، حول طبيعة المقدّس والذنيوي؛ لقد نتجت من تأسيس متعمّد في الماضي البعيد ولكنها موجودة الآن مثلها كمثل التقاليد، وكما يقول «زرادشت» نبتشه: «كلّ شعب يتكلّم لغة الخير والشر الخاصة به» و«اخترع لنفسه لغة عاداته وحقوقه» التي لا تنعكس فقط في دستوره وقوانينه بل كذلك في العيالة، في نظام الطبقات، في العادات اليومية وفي أنماط الحياة المتبعة. إن محال الدول هو مجال السياسي أي مجال الاختيار الواعي لمنط الحكم؛ أما مجال الشعوب فهو «ما تحت - سياسي» (Subpolitique): أي مجال الثقافة والمجتمع الذي قليلاً ما تكون قوانينه صريحة أو معترف بها عن وعي حتى من قبل أولئك الذين يشاركون في سنّها. فعندما يتحدّث توكفيل (Tocqueville) عن النظام الدستوري الأمريكي للمراقبات والتوازنات أو لتقسيم المسؤوليات بين الحكومة الفيدرالية وحكومة كلّ ولاية، إنّما يتحدّث عن دولة؛ ولكن عندما يصف روحانية الأميركيين المتزمتة في بعض الأحيان، كتحمّسهم الشديّد للمساواة أو عكوفهم على العلوم العملية عوضاً عن العلوم النظرية، فإنّه يتحدّث عن شعب.

إنّ الدول تفرض نفسها على رأس الشعوب. وفي بعض الحالات، تُقوِّبُ الدولة الشعب:

فقد كنّا نظراً أن قوانين ليسورغ (Lycurgue) وقوانين روميلوس (Romulus) قد حدّدت أخلاقية (إيتوس) Ethos كل من شعوب أسبرطة وروما على التوالي، وأن قاعدة الحرية والمساواة قد صاغت نوعاً من وعي ديمقراطي لدى السكان المهاجرين المختلفين الذين كنّا الولايات المتحدة الأميركية. ولكن كثيراً ما تكون علاقة الدّول بالشعوب متوتّرة وعسيرة، ونستطيع حتى القول، في بعض الحالات، إن الأمر يتعلق بحالة حرب حقيقية - عندما حاول مثلاً الشيوعيون الرّوس، والصينيون فيما بعد، حمل مواطنهم على اعتناق الايديولوجيا الماركسية بالقوة. إن نجاح واستقرار الديمقراطية الليبرالية إذاً لا يتوقف أبداً على التطبيق الميكانيكي لمجموعة من القوانين والمبادئ الكلية فقط، بل يتطلب كذلك درجة معيّنة من التوافق بين الشعوب والدّول.

إذا تبنّينا التعريف النيتشوي للشعب كجماعة أخلاقية تنقسم الأفكار عينها حول الخير والشر، يصبح واضحاً لدينا أن أصل الشعوب - وكذلك الثقافات التي تنسج عنها - متضمّن في المكوّنة «التيموسية» للنفس. وبتعبير آخر، تولد الثقافة من القدرة على التقييم كأن نقول مثلاً إن الشخص الذي يحترم من يكبره سنّاً هو إنسان كريم الأخلاق، وإن الكائن البشري الذي يأكل حيوانات نجسة كالخنزير غير كريم. إن «التيموس»، هو مَفْرُ ما يدعو السيكولوجيون «القيم». فالصراع من أجل الاعتراف، كما رأينا، هو الذي أنتج العلاقة ما بين السيّد والعبد على اختلاف جللها، ومن ثمّ الرموز الأخلاقية التي ولّدت منها: احترام الشعب للملك، والفلاح لسيّده، وكذلك تعالي الديمقراطية المتخطّرس.

فرغبة الاعتراف هي كذلك الموضع السيكلوجي لشعورين شديدي القوة، هما الدّين والقومية. إننا لا ندعي من وراء ذلك أنه يمكن إرجاع الدّين والقومية إلى رغبة الاعتراف ولكن فقط أن تجلّ هذين الشعورين في التيموس هو الذي يعطيها هذا القدر من القوة. إن المؤمن المتدينّ يعتبر من باب الكرامة كلّ ما يقدّمه له ديه على أنه مقدّس: مجموعة من القوانين الأخلاقية، نمط حياة، أو كذلك مواضيع تعبّد خاصة. ثم إن غضبه يشتد عندما يتعدّى على كرامة ما يقدّسه⁽²⁾ الإثنية، فإن القوميّ يعتقد بكرامة جماعته القومية أو الإثنية، وإذا فهو يعتقد بكرامته باعتباره عضواً في تلك المجموعة. يريد أن يرى هذا الكرامة الخصوصية معترفاً بها من قبل الآخرين، ومثله مثل المؤمن المتدينّ فإنّه يفضّض غضباً شديداً عندما يُقدّح في هذه الكرامة. إنّه الانفعال «التيموسي» - رغبة الاعتراف التي يشعر بها السيّد الأرستقراطي - الذي أطلق الضرورة التاريخية. والانفعالات «التيموسية» كالتعصّب الديني والشعور القوميّ هي التي جعلت التاريخ يتقدّم وسط الحروب والصراعات خلال عدّة قرون. إن الأصول «التيموسية» للدّين والقومية تفسر السبب الذي جعل الصراعات حول «القيم» يمكنها أن تغدو قاتلة أكثر من الصراعات حول المكاسب المادية أو الثروة⁽³⁾. على خلاف النقود، التي يمكن أن تُقسم بكل بساطة، فإن الكرامة لم تكن البتّة موضوع اتفاق وسطي: فإمّا أن تعترفوا بكرامتي [مكاني] (أو مكانة ما أفدّسه) أو أن لا تعترفوا. «فالتيموس» الباحث عن «العدالة» هو وحده المرشح للتمزّت، للعناد وكذلك للكرامية الحقيقية.

إن الديمقراطية الليبرالية على الطريقة الأنغلوسكسونية تمثل ظهور نوع من الحساب البارد

وبخاصة حرية الوعي أو الذبابة أو حقوق المرأة. فليس من المستغرب أن تكون الديمقراطية الوحيدة الليبرالية في العالم الإسلامي المعاصر - مهما اعترضت مسيرتها المعضلات - هي تركيا، التي كانت البند الوحيد الذي أقدم في بداية هذا القرن على وضع موروثه الديني حائلاً لصالح مجتمع علماني رسمياً⁽⁹⁾.

العقبة الثالثة أمام ظهور ديمقراطية مستقرة ترجع إلى الوجود المسبق لبنية اجتماعية غير عادلة أصلاً، بما يحجر عن ذلك من عادات تفكير. بحسب توكفيل فإن قوة واستقرار الديمقراطية في أميركا كان يرجعان إلى كون المجتمع الأميركي كان في العمق عادلاً وديمقراطياً زمنياً طويلاً مثل صياغة إعلان الاستقلال والدستور: فالأمريكيون «ولدتوا متساوين». إن العادات الثقافية المهيمنة المجلوبة إلى أميرك الشمالية هي بوضوح عادات انكلترا وهولندا اللبراليتين وليست - مثلاً - عادات إسبانيا والبرتغال الاستبداديين في القرن السابع عشر. عل عكس ذلك، فإن البرازيل والبيرو قد ورثتا من ماضيها الإسباني بنيات طبقية هي نهاية في التنضيد والتجمد حيث كان العداء فيها متبادلاً بين مختلف الفئات وكذلك الحسد، فيما يتعلق بقوانينها الأساسية وصلاحياتها.

بعبارة أخرى، فإن الأسياد والعبيد قد تعايشوا تحت أشكال أكثر وضوحاً وتجزأ في بعض البلدان منها في بلدان أخرى. ففي العديد من البقاع الأميركية اللاتينية كما هو الحال في جنوب الولايات المتحدة قبل حرب الانفصال، كانت العبودية موجودة بصفة معلنة أو بعض المظاهر الأخرى لفلاحة العزبة (Latifundia) التي كانت تربط المزارعين بطبقة من كبار الملاكين في علاقة قنائة حقيقية. وهذا الأمر أدى إلى الوضعية التي يصفها هيغل كخاصية المراحل الأولى لعلاقة السيد - العبد: من ناحية يوجد الأسياد الأشداء والكسالى ومن ناحية أخرى هناك العبيد التابعون المهلوعون ذوو الأفكار القليلة حول حريتهم الخاصة. وعكس ذلك فإن غياب الهاسينداس (Haciendas) في كوستاريكا (Costa Rica)، التي هي جزء معزول ومهمل من الامبراطورية الإسبانية، والمساواة في الفقر التي نتجت عن ذلك [الاممال]، يُفسر جزئياً النجاح النسبي للديمقراطية في هذا البلد⁽¹⁰⁾.

ثمة عنصر ثقافي آخر يؤثر في آفاق ديمقراطية مستقرة: إنه يتعلق بقدرة الجماعة على خلق مجتمع مدني في صحة جيدة بصفة مستقلة - ميدان يضع في الميزان قدرات شعب على تطبيق ما يسميه توكفيل «فن التجمع» (L'art de l'association) بعيداً عن كل تدخل للدولة. إن توكفيل يدعي فعلاً أن الديمقراطية تصلح أحسن إذا ما بدأت من الأسفل إلى الأعلى، وليس العكس، فالحكومة المركزية تظهر إذاً كنتاج طبيعي للسلطات الحاكمة المحلية المتعددة وللدجمعيات الخاصة التي تستعمل كمختبرات ومدارس للتعليم وممارسة الحرية والتحكم بالذات. إن الديمقراطية هي فوق كل ذلك، مسألة إدارة ذاتية، وإذا كان في استطاعة الناس حكم أنفسهم في مدنهم، في هيئاتهم، في جماعاتهم أو كذلك في جامعاتهم فإنه يتأكد أكثر أنهم يفعلون الشيء نفسه على المستوى الوطني.

وغالباً ما كانت تُربط هذه المقدرة بطابع المجتمع «القبليدي» الذي انطلقت منه الديمقراطية. ولقد كان الإدعاء السائد هو أن هذه المجتمعات القبليدية والتي كانت محكومة من

قبل دول قوية ومُتمركزة تحطم كلياً كلَّ مصدر وسيطي للسلطة (أرستقراطية اقطاعية أو أسياد الحرب المحليين على سبيل المثال)، كانت على أغلب الظن صائرة إلى ولادة حكومات استبدادية أكثر مما كانت عليه المجتمعات الاقطاعية حيث الحكم كان مقسماً بين الملك وعدد من الأسياد الإقطاعيين الأقوياء⁽¹¹⁾. هكذا نمت كلٌّ من روسيا والصين حكومات شيوعية كُليانية، بعدما كانتا امبراطوريتين شاسعتين بيروقراطيتين ومركزيتين في زمن ما قبل الثورة، في حين أن انكلترا واليابان، وهما بلدان اقطاعيان أساساً، فقد حافظتا على نظم ديمقراطية مستقرة⁽¹²⁾. إن هذا التفسير يحيل إلى الصعوبات التي تعرّضت لها بعض بلدان أوروبا الغربية كفرنسا وإسبانيا، لكي ترسي في الأخير ديمقراطيات مستقرة. ففي الحالتين كان الاقطاع قد حصرته الملكية القوية والمركزة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، قد قلّصت سلطة الاقطاع وتركت لهذين البلدين إرثاً ذا سلطة دُوليّة قوية، ومجتمع مدني ضعيف نسبياً رهين سلطة الدولة. إن هذه النظم الملكية المركزية كانت قد نمت نوعاً من عادة تفكير يفقد فيها الشعب المقدرة على التنظيم ذاتياً وبصفة عفوية، وعلى العمل في استقلالية عن الدولة وعلى تحمل مسؤولية حياته الخاصة. إن العادة المُركزة في فرنسا، حيث كان يتعذر بناء جسر فوق نهر في بادية قاصية بدون إذن من باريس، تواصلت هكذا بدون انقطاع منذ لويس الثالث عشر حتى عهد نابليون ومن هالك إلى الجمهورية الحالية حيث تتمثل في مجلس الدولة⁽¹³⁾. فلقد أورثت إسبانيا ما يماثل هذا العائق للعديد من دول أميركا اللاتينية.

إن قوة الثقافة «الديمقراطية» تتوقف كثيراً في أغلب الأحيان على النظام الذي فيه بُعثت مختلف عناصر الديمقراطية الليبرالية إلى الوجود. فالديمقراطيات الليبرالية المعاصرة الأقوى - كمثل انكلترا أو الولايات المتحدة - كانت هي تلك التي سبقت فيها الليبرالية بمجيء الديمقراطية أو التي سبقت فيها الحرية المساواة. إن حرية التعبير وتكوين الجمعيات والمشاركة السياسية في الحكم، كانت قد مورست بين نخبة صغيرة - متكوّنة أساساً من ذكور وبيض أرستقراطية ملكية الأراضي - قبل أن تنتشر في قطاعات أخرى أعرض من السكان⁽¹⁴⁾. فعادات الحوارات والانقاقات الديمقراطية، حيث تُحفظ حقوق الخاسرين بكل عناية، كانت قد تعلّمتها أولاً، نخبة صغيرة تقسّم الذوق نفسه والمستوى الاجتماعي عينه، وذلك بسهولة تفوق سهولة تعلمها من قبل مجتمع عريض وغير متجانس مشحون بعداوات قبلية أو عرقية. فهذا النوع من التسامح الزممي مكن تطبيق الديمقراطية الليبرالية من التجلّز، ومن أن تكون مُرتبطة بأقدم التقاليد القومية. إن مماثلة الديمقراطية الليبرالية بالوطنية تعمّق جاذبيتها «التيموسية» تجاه مجموعات حديثة التحرّر وتربطها بالمؤسسات الديمقراطية بصلاية أكبر مما لو أنها شاركت في ذلك [التسامح الزممي للمسيرة الديمقراطية] منذ البداية.

كل هذه العوامل - معنى الهوية القومية، الدين، المساواة الاجتماعية، الميل إلى المجتمع المدني، التجربة التاريخية للمؤسسات الليبرالية - تمثل مجتمعة ثقافة شعب. فواقع أن تكون الشعوب مختلفة جداً في هذا الميدان يفسّر لماذا بعض الدساتير الديمقراطية الليبرالية والحديثة يسير بدون تصادم في حين لا يصحّ ذلك على البعض الآخر، أو لماذا يرفض الشعب نفسه الديمقراطية

في زمن ويقلها بدون تردد في زمن آخر. فكل رجل دولة يريد توسيع مجال الحرية وثمانين أركان تقدمه، ينبغي عليه أن يكون حساساً بهذا النوع من الضغوطات ما تحت - السياسية التي تؤثر بثقلها سلباً في مقدرة الدول على بلوغ نهاية التاريخ بكل سعادة.

تبقى هنالك العديد من الأخطاء التي يجب أن تُجنب فيها يتعلّق بالثقافة والديمقراطية، وأول هذه الأخطاء يمكن أن يكون الاعتقاد بأن العوامل الثقافية تشكل شروطاً كافية لإقامة نظام ديمقراطي. إن غالباً مشهوراً متخصصاً في الشؤون السوفيتية كان هكذا مقتنعاً بوجود غلط من التعديّة الفعلية في الاتحاد السوفيتي خلال سنوات حكم برنجنيف؛ والسبب في ذلك يعود بكل بساطة إلى أن البلد كان قد بلغ مستوى معيناً من التمذّن والتكوين ومن الدّخل الفردي (Per capita) ومن الدنيوية. إلخ، ولكن لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن ألمانيا النازية كانت تنفذ بالقوة كل الشروط الثقافية المسبقة التي يعتقد أنها ضرورية لقيام ديمقراطية مستقرة؛ لقد كانت [ألمانيا النازية] مندمجة قومياً، نامية اقتصادياً، في جوهرها بروتستانتية، ولها مجتمع مدني في صحّة جيّدة ولم تكن أبداً أقل عدالة من بلدان أوروبا الغربية الأخرى. وعلى الرغم من ذلك فإن التجاوزات «التيوسية» والمفجعة التي شكلت الاشتراكية القومية قد نجحت في أن تغطّي تماماً كلّ رغبة عقلانية ومتبادلة في الاعتراف.

لا يمكن للديمقراطية أن تدخل بسرعة من الباب الخلفي، ففي بعض جوانبها ينبغي أن ينبثق من القرار السياسي المصرّح به لصالح تأسسها. فمجال السياسة يبقى إذاً حراً ومستقلاً عن مجال الثقافة؛ له كرامة خاصّة به في نقطة تقاطع رغبة التيموس والعقل. إن ديمقراطية ليبرالية مستقرة لا يمكن أن تظهر للوجود بدون وجود سياسيين عقلاء وفعالين يفهمون فنّ السياسة وقادرين على قلب الميولات الغامضة للشعوب إلى مؤسسات سياسية دائمة. إن دراسة التحوّلات الناجحة نحو الديمقراطية تؤكد على أهمية عوامل كلّها سياسية كمقدرة الإدارة الديمقراطية الجديدة على تحييد القوات العسكرية في الوقت الذي تسعى إلى محاسبة التجاوزات السابقة، ومقدرتها كذلك على التواصل الرمزي مع الماضي وكذلك طبيعة نظام الحزب الذي كان قد تأسس بحسب الطبيعة الرئاسية أو البرلمانية لهذه الديمقراطية⁽¹⁵⁾. على العكس من ذلك فإن سقوط الديمقراطيات كان يبيّن دائماً أن مثل هذه الأحداث لم تكن بأي حال النتيجة الحتمية للمحيط الثقافي أو الاقتصادي، بل كانت تستمد جذورها من قرارات السياسيين السيئة⁽¹⁶⁾. إن دول أمريكا اللاتينية لم تكن أبداً مجبرة على تبني سياسة الحماية (Protectionnisme) أو «تعويض الواردات» عندما واجهت الأزمة الاقتصادية العالمية خلال الثلاثينات، ولكن هذه السياسة كانت قد حطّمت بالفعل أهدافها لإقامة ديمقراطية مستقرة في السنوات اللاحقة⁽¹⁷⁾.

الخطأ الثاني، وربما الأكثر شيوعاً، إنما هو اعتبار العوامل الثقافية شروطاً ضرورية لإقامة الديمقراطية. فلقد عرّض ماكس فيبر مطوّلاً الجذور التاريخية للديمقراطية الحديثة، والتي تُعتبر ولادتها ناتجة عن بعض الظروف الاجتماعية الخاصّة جداً بالمدينة الغربية⁽¹⁸⁾. إن هذا العرض، كما هو الحال بالنسبة لكل كتاباته، قد تغذّى كثيراً بالمعطيات التاريخية وهو غلوّ بالذكاء ونفاذ البصيرة؛ ولكنه يَصِفُ الديمقراطية على أنها نظامٌ لم يستطع الولادة إلّا في وسط ثقافي واجتماعي

خاص جداً في منطقة صغيرة من الحضارة الغربية. فلم يؤخذ بعين الاعتبار جداً كون أن النظام الديمقراطي يشهد نمواً هائلاً بسبب كونه النظام السياسي الأكثر عقلانية، وأنه يتلاءم مع شخصية إنسانية أشد عمومية، ويتوزعها العديد من الثقافات.

يمكن أن نذكر هنا العديد من البلدان التي لا تستجيب إلى عدد كبير من الشروط «الثقافية» المسبقة للديمقراطية والتي نجحت على الرغم من ذلك في تحقيق مستوى رفيع من الاستقرار الديمقراطي. ولنضرب على ذلك مثلاً رئيساً هو الهند: فهذا البلد ليس بالغني ولا يملك صناعة قوية (على الرغم من أن بعض فروع اقتصاده متطورة تكنولوجياً) وليس بالمتدمج قومياً ولا بالبروتستاني - وعلى الرغم من ذلك فقد نجح في الحفاظ على حياة ديمقراطية نشيطة منذ استقلاله سنة 1947. وفي مراحل أخرى من التاريخ، حُذِفَت بلدان أخرى من قائمة الديمقراطيات الممكنة: فلقد زعم أن الألمان واليابانيين كانوا معاقين [عن تحقيق الديمقراطية] بسبب تقاليدهم الاستبدادية، وأن الكاثوليك كانت عائقاً لا يمكن تجاوزه أمام دقطة اسبانيا والبرتغال وعدد من بلدان أميركا اللاتينية، وكذلك الأمر بالنسبة للأرثوذكسية في اليونان وروسيا. ولقد كان يصلح هذا النوع من الحجج بالنسبة لأغلب بلدان أوروبا الشرقية التي كانت تُعتبر غير ملائمة أو غير مكترثة بالتقاليد الديمقراطية لأوروبا الغربية. وبما أن برسترويكا ميخائيل غورباتشوف كانت غتد دون أن تحدث إصلاحات محددة، قال العديد من الأشخاص (داخل الاتحاد السوفييتي وخارجه) أيضاً أن الشعب الروسي كان غير قادر ثقافياً على العيش في كنف الديمقراطية: إنه لم يكن لديه، كما كان يقال، لا تقليد ديمقراطي ولا مجتمع مدني لاعتبار أنه كان رازحاً تحت الاستبداد لمدة قرون. وعلى الرغم من ذلك فقد ظهرت في كل بلدانه مؤسسات ديمقراطية. ففي الاتحاد السوفييتي عملت هذه المؤسسات بشكل جيد منذ سنة 1989، عندما أجريت الانتخابات الأولى الحرة نسبياً وسمح بتكوين مجموعات برلمانية لا شيوعية. إن القبول المفترض للعقد الاجتماعي القديم التسليطي كان قد كُذِبَ بالأغلبية الساحقة التي كانت قد صوّتت ضدّ ممثلي الآلة الشيوعية القديمة في كل مناسبة سائحة. إن نهضة مجتمع مدني نشيط جداً أثرت في السنوات ما بين 1989 - 1991. وكان النضج السياسي للشعب الروسي واضحاً لدى اختياره بوريس يلتسين كأول رئيس منتخب ديمقراطياً. وقام البرلمان الروسي كما لو أن الهيئة التشريعية ولدت منذ زمن بعيد. إن التجذر العميق للأفكار الديمقراطية في أذهان أغلبية السكان قد ظهر جلياً للعيان عندما جرت المقاومة الجماهيرية للانقلاب الذي حاول المحافظون القيام به في آب (أغسطس) 1991⁽⁹⁾.

إننا نسمع دائماً وتكراراً أنه يتعدّد على بلد معين أن يصبح ديمقراطياً، لأنه يفتقر إلى تقليد ديمقراطي موجود مسبقاً. فإذا كان هذا الشرط ضرورياً فعلاً، لما أمكن لأي بلد أن يصبح ديمقراطياً بحكم أنه لم يوجد [من بين المجتمعات الديمقراطية] أي بلد (بما في ذلك أوروبا الغربية) لم يعرف قبلاً تقليداً تسلطياً قوياً. إن غياب نظام ديمقراطي سابق لم يمنع ألمانيا أو اليابان أو اسبانيا من النجاح في نقلتها نحو الديمقراطية. ففي الحقيقة، إن الفكرة القائلة إن شعباً معيناً لا يمكنه أن يصبح ديمقراطياً لأسباب ثقافية عميقة تصبح بحدّ ذاتها عائقاً لا يستهان به أمام الدقطة. إن نوعاً من الدعر الروسي (Russophobia) لدى النخبة الروسية ذاتها من جهة، ونوعاً

من التشاؤم العميق وعدم الثقة في مقدرة هذه النخبة على التحكم في حياتهم الخاصة من جهة أخرى، بالإضافة إلى شعور بارز بالقدرية (Fatalisme) فيما يخص الصفة الضرورية لسلطة الدولة القوية، تصبح كلها عند بلوغ مستوى معين نبوءات تكمل داتها بذاتها

إن معالجة أكثر دقة لهذا الموضوع تبين أن الخط الفاصل بين الثقافة والسياسة، بين الشعوب والدول، ليس واضحاً البتة. فالدول تستطيع أن تلعب دوراً مهماً وذلك بتشكيل شعوب، أي بتأسيس لغة الخبر والشر الخاصة بها وبخلق عادات وتقاليد وثقافات جديدة. إن الأميركيين لم يكتفوا بكونهم «ولدوا متساوين»، ولكنهم كذلك «أصبحوا متساوين» قبل تأسيس الولايات المتحدة، وذلك بفضل التسيير الذاتي على مستوى الدولة أو المدينة. في السنوات التي سبقت الحصول على استقلال المستعمرات من بريطانيا العظمى، إن الطبيعة الديمقراطية الواضحة لتأسيس أميركا أصبحت مسؤولة فيما بعد عن تكون الأجيال الديمقراطية اللاحقة بحسب نموذج إنساني (وصفه توكفيل بدقة) لم يسبق له أن يوجد أبداً على امتداد التاريخ. بعبارة أخرى، ليست الثقافة مكتسبة، كالمحيط الطبيعي، إنها، كممثل النظام السياسي، خلق إنساني. فإن تغير عادات ثقافية مغللة في التجلر لأشد صعوبة بكثير من تعديل دستور، على الرغم من كون هذا وتلك من ابداعات الوعي البشري، إذاً ممكنة التغيير.

في المقابل، فإن أهمية الشعوب وثقافتها تبين حدود العقلانية الليبرالية، أو بتعبير آخر ارتساق المؤسسات الليبرالية العقلانية بالتموس اللاعقلاني. إن الدولة الليبرالية العقلانية غير ممكنة بدون درجة معينة من الحب اللاعقلاني للبلد [للوطن] أو بدون تعلق غريزي بقيم كالنسامح. فإذا كانت سلامة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة تركز على سلامة المجتمع المدني وإذا كان هذا الأخير مرتبطاً بمقدرة الشعب العفوية على التنظيم، فإنه واضح إذاً أنه ينبغي على الليبرالية أن تتحور مبادئها الخاصة لتحقيق النجاح. فالجمعيات أو الجوامع المدنية التي لاحظها توكفيل كانت في أغلب الأحيان مؤسسة لا على المبادئ الليبرالية، بل على الدين والانتفاء الاثني أو على بعض المراكز الأخرى اللاعقلانية. هكذا يتطلب التحديث السياسي الناجح الاحتفاظ بشيء «ما قبل حديثي» في إطار حقوقه والاتفاقات الدستورية: أي بقاء الشعوب والنصر غير المكتمل للدول.

- 21 -

أصول العمل «التيموسية»

كان هيفل [...] يعتقد أن العمل هو الماعية، ماهية الإنسان الحقيقية.

[كلرل ماركس]⁽¹⁾

نظراً للارتباط القوي المتبادل بين التصنيع المتطور والديمقراطية، فإن قدرة البلدان على تحقيق نسب عالية من النمو الاقتصادي على امتداد فترات مطوّلة يمكن أن تبدو لنا محدّدة لقدرتهم على خلق وحفظ المجتمعات الحرة. ورغم ذلك، وحتى لو كانت الأنماط الاقتصادية الحديثة الأكثر نجاحاً هي الأنماط الرأسمالية؛ فإن هذه الأخيرة لن تنجح - أو على الأقل، لن تنجح كلّها بالطريقة نفسها. وكما توجد تفريقات بيّنة بين قدرات مختلف البلدان الديمقراطية صورياً على الحفاظ على الديمقراطية فإنه يمكن أن نستنتج الاختلافات البارزة بين قدرات مختلف الأنماط الاقتصادية الرأسمالية على النمو.

لقد كانت حكمة أو جنون السياسات الحكومية بحسب آدم سميث (Adam Smith)، هي المنبع الأساسي لتباين ثروات الأمم المختلفة. فبعدما يتحرّر سلوك الإنسان الاقتصادي، من ضغوطات السياسة الرديئة، يكون شمولياً تقريباً. وكما أشرنا سابقاً⁽²⁾، فإن العديد من الأنماط الاقتصادية الرأسمالية الواضحة في أميركا اللاتينية هي في الحقيقة مروقات مركبتيلية حيث قضت من خلالها، سنوات من التدخل الدولي على عقلية المغامرة وفاعليتها. على عكس ذلك، فإن جزءاً مهماً من نجاحات الأنماط الاقتصادية في الشرق الأقصى يمكن أن تُردّ إلى تبني هذه المناطق سياسات اقتصادية حكيمة كالحفاظ على التنافس على مستوى السوق الداخلية. تبدو أهمية سياسة الحكومة شديدة البدهة عندما تعلن اسبانيا أو كوريا الجنوبية مثلاً عن وقف «تعويض الواردات» وتبدأ، منذئذ، في الازدهار. أو كذلك عندما تؤمّم الأرجنتين صناعاتها فتتهار.

ورغم ذلك فلدينا انطباع أن اختلاف السياسات لا يُشكل إلا جزءاً من التاريخ وأن الثقافة تؤثر في السلوك الاقتصادي بصفة جدّ هامة وهي تؤثر كذلك في قدرة الشعوب على الحفاظ على الديمقراطية المستقرة. إن ذلك يبدو أكثر بداهة من خلال مختلف المواقف من العمل. فالعمل،

بحسب هيجل هو ماهية الإنسان: إن عمل العبد هو الذي يخلق التاريخ الشرعي بتحويل العالم الطبيعي إلى عالم يمكن أن يسكنه الإنسان. وبإستثناء بعض «الأسبياد» الكسالي فإن كل البشر يعملون: ولكن هناك اختلافات كبيرة في الكيفية التي بها يعملون. وهذه الاختلافات إنما هي معروضة تقليدياً تحت عنوان «أخلاقية العمل».

ففي العالم المعاصر، لا يعتبر مقبولاً كل حديث عن «خاصية قومية» (Caractère national). ومثل هذه التعميمات على العادات الأخلاقية للشعوب، كما يقال، لا يمكن أن تقاس «علمياً»؛ وهكذا فهي معرضة إلى خطر القولية والمبالغات الفظة، لأنها مبنية أساساً على شهادات حكائية. إن التعميمات تجري كذلك ضد تيار عصرنا المتميز بالنسبة والمساواتية، باعتبار أنها تحتوي دائماً تقريباً على أحكام قومية ضمنية تخص القيمة النسبية للثقافات التي يشملها التعميم: فلا أحد يحب أن يقال إن ثقافته تشجع الكسل وعدم الاستقامة. فالحقيقة إذاً أن هذا النوع من الأحكام يقود إلى مبالغات كبيرة.

غير أنه لو كنا قد أمضينا بعض الوقت في السفر أو العمل في الخارج لكننا لاحظنا بالضرورة أن المواقف تجاه العمل متأثرة أساساً بالثقافات القومية. إذ يمكننا حتى قياس هذه الاختلافات تجريبياً، إلى حد ما، وذلك من خلال النجاحات الاقتصادية النسبية لمختلف فئات مجتمع متعدد الأصول الإثنية كما ليزيا مثلاً أو الهند أو الولايات المتحدة. إن تفوق بعض المجموعات الإثنية في تحقيق نجاحات اقتصادية - اليهود في أوروبا، واليونانيون والأرمن في الشرق الأوسط والصينيون في آسيا الجنوبية الشرقية - جدد معلوم ولا يستحق المزيد من التبيان. ففي الولايات المتحدة، كشف Thomas Sowell عن التباينات المسجلة بالنسبة للدخل والترية بين من ينحدرون من السود الذين أتوا إراديّاً من الهند الغربية وأولئك الذين تم جلبهم بالقوة مباشرة إلى البلاد كعبيد من أفريقيا⁽³⁾. مثل هذه الفروقات توحى بكون النجاحات الاقتصادية، ترتبط فقط بظروف المحيط كالتمييز العنصري أو ندرة الفرص الاقتصادية، بل ترتبط كذلك بالاختلافات الثقافية بين المجموعات الإثنية ذاتها.

إلى جانب هذه المقاييس الإجمالية للنجاحات الاقتصادية (كالدخل الفردي)، هناك مجموعة من التناقضات الدقيقة في تناول موضوع العمل من داخل الفروقات الثقافية. وعلى سبيل المثال فإن R.V. Jones، أحد مؤسسي النجس العلمي البريطاني خلال الحرب العالمية الثانية، يروي كيف أن الانكليز كانوا قادرين على الاستيلاء على منشأة رادار ألمانية كاملة ونقلها إلى انكلترا في السنوات الأولى للحرب. لقد اخترع البريطانيون الرادار، وكانوا جدد متقدمين على الألمان من الناحية التقنية ولكن تبين أن المنشأة الألمانية كانت جيدة بصورة مدهشة لأن الدقل كان مهيناً لالتقاطات جدد متفوقة على كل تلك التي يمكن الحصول عليها في انكلترا⁽⁴⁾. إن تفوق الألمان منذ زمن بعيد على جيرانهم الأوروبيين في مادة التصنيع الحرفي والذي لا يزال إلى اليوم بالنسبة لصناعة السيارات والأدوات الآلية، إنما هو إحدى تلك الطواهر التي تحدّي تفسير ما يمكن أن

يعبر عنه بلغة سياسة «الاقتصاد الكبير»^(٥) (macro économique). فالسبب الأخير قد يكمن في المجال الثقافي.

إن النظرية الاقتصادية الليبرالية الكلاسيكية، التي تبدأ مع آدم سميث تدعي أن العمل هو نشاط كربه أساساً^(٦) يُقام به فقط بسبب نفعية الأشياء التي أوجدها العمل^(٧). ولكن لا يمكن التمتع على الوجه الأكمل بهذه النفعة إلا في أوقات الفراغ: إن هدف النشاط البشري، بمعنى ما، ليس العمل ولكن الاستمتاع بأوقات الفراغ. وسوف يعمل الإنسان إلى حدّ تتجاوز فيه المضايقات للصيقة بالعمل - كالبقاء إلى وقت متأخر في المكتب أو العمل يوم السبت - المنفعة المثلة في الربح المادي الحاصل من العمل. فيمكن للناس أن يختاروا في إنتاجية عملهم وفي التصويم الذاتي لأثارها المزعجة، ولكن درجة قوة عملهم تنتج أساساً عن حساب يُقدرون بواسطته الضيق الناتج عن العمل في مقابل المتعة التي تحققها نتائجه. إن رغبة العامل القروي في المزيد من الربح المادي هي التي تدفعه للمزيد من العمل: فالعامل يكون أكثر استعداداً للبقاء في مكتبه إلى ساعة متأخرة إذا كان ربّ العمل مستعداً أن يؤتي هذا العامل أجر ساعاته الإضافية مرتين. إن الرغبة والعقل، بحسب النظرية الاقتصادية الليبرالية التقليدية، يفسران بشكل صحيح إذاً الاختلافات في درجة الميل نحو العمل.

إن عبارة «أخلاقية العمل» ذاتها تعني، على العكس، أن هذه الاختلافات في درجة حدة أعمال الناس مرتبطة بالثقافة والتقاليد، وإذاً هي لصيقة نوعاً ما بالتموس. وانطلاقاً من ذلك يكون من الصعب جداً، بالنسبة للأفراد وللشعوب، وفي ظل أخلاقية عمل قوية، أن نعطي تفسيراً كافياً باستعمال الألفاظ النفعية فقط للاقتصاد الليبرالي التقليدي. ولنضرب على ذلك مثل «الكادرات» الحديثة: المحامي الذي أرقه العمل أو المدير التنفيذي أو «الأجير» لشركة متعدّدة الجنسيات يابانية منافسة. هذا النوع من الأفراد يستطيع أن يعمل بسهولة لمدة سبعين أو ثمانين ساعة في الأسبوع ولا يرتاح أبداً أو يرتاح لفترة قصيرة جداً، في الوقت الذي يرتقي بسرعة في سلم مهنته. كما أن أجرة الفرد منهم تفوق دون شك أجرة أولئك الذين يقومون بأعمال أقل، ولكن شدة العمل هذه ليست مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمكافأة التي يحصلون عليها. إن سلوكهم، في الحقيقة، غير عقلاني بلغة نفعية خالصة^(٨): إن كدحهم الدائم والمرهق لا يسمح لهم حتى باستعمال نقودهم؛ إنهم لا يستطيعون أن يتمتعوا بأوقات فراغهم لأنه ليس لهم أوقات فراغ؛ ويدمرون صحتهم وأملهم في التمتع بتقاعد مريح ولكأن قدرهم هو أن يموتوا في سن الشباب. ويمكن أن نتعلل بأنهم يعملون لصالح عائلاتهم، أو للأجيال القادمة ولكن أغلب هؤلاء المخدرين بالعمل لا يرون أطفالهم إلا قليلاً وهم أشدّ تحمساً لعملهم منه لحياتهم العائلية التي تعاني في أغلب الأحيان [بسبب هذا الحماس] الكثير من المشاكل. إن السبب الذي من أجله يرهق هؤلاء الناس أنفسهم لا يرتبط إلا جزئياً بالتعويض المالي: إنهم على ما يبدو ينالون الرضى

(٥) أي الفكر الاقتصادي المرتبط بالمذاهب الفلسفية والاحتجاجية بصورة عامة وهو غير الاقتصاد الصغير الذي يحرص علمه في الوقائع الاقتصادية الخالصة اليومية. (م)

من العمل في حد ذاته أو من المكانة ومن الاعتراف الذي يوفّره. فإن معنى قيمتهم الشخصية شديد الارتباط بنوعية ومدة عملهم وبسرعة ترقيةهم في المجتمع الذي يُوظفهم وبالاحترام الذي يحيطهم به زملاؤهم. وحتى أسلاكهم المادية فهم يُحبسونها للصيت الذي توحى به وليس لصلاحتها الحقيقية، لأن أوقاتهم جدّ محصورة. بعبارة أخرى، أنهم يعملون لأرضاء تيموسهم أكثر من رغبتهم.

في الحقيقة، إن العديد من الدراسات التجريبية لمختلف أخلاقيات العمل قد اعتبرت هذه الأخيرة غير نفعية أصلاً. وأشهر هذه الدراسات هي بدون شك دراسة ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية والعقلية الرأسمالية (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*). فإن فيبر لم يكن بالتأكيد الأوّل الذي لاحظ وجود علاقة قويّة بين البروتستانتية - وخاصةً بوجهها الكالفيني والطهراني - والتنمية الاقتصادية الرأسمالية. فهذه الملاحظة، في الواقع، كانت شائعة جداً في الوقت الذي كتب فيبر كتابه. حتى أنّه كان يشعر أن الحجّة على نقض [هذه الملاحظة] إنّما هي من تعني الآخرين⁽⁸⁾. فلقد كانت أطروحته منذ طباعتها محلّ نقاش دائم. وفي حين أن العديد شكّك بالعلاقة السببية المتميّزة التي يقرّها فيبر بين الدين والسلوك الاقتصادي، إلّا أنّ قليلين من رفض بناتاً وجود علاقة قويّة بين الاثنين⁽⁹⁾. إن العلاقة بين البروتستانتية والنمو الاقتصادي لا تزال بدينية إلى اليوم في أميركا اللاتينية، حيث الاعتناق الجاهلي للبروتستانتية (الذي يتم في العادة بواسطة طوائف أنجيليّة شال أمريكية) كان متبوعاً بنمو، مذهش في بعض الأحيان، للمداخل الفردية وبانخفاض مفاجيء للأجرام واستعمال المخدرات،... إلخ⁽¹⁰⁾.

لقد كان فيبر يبحث عن السبب الذي جعل العديد من المُقاولين الرأسماليين الأوائل، الذين أمضوا حياتهم في جمع الثروة بدون حدود، لا يولون أهمية لاستعمالها. إذ شكّلت بسلطانهم وانضباطهم الذاتي واستقامتهم وكراهيتهم للملذّات البسيطة «زهداً دينياً» يرون فيه نقلاً لنظرية القضاء والقدر الكالفينية. فالعمل لم يكن نشاطاً مكروهاً يُقام به فقط لتحقيق منفعة أو من أجل الاستهلاك؛ إنّما كان «رسالة» (Vocation) تترجم للمؤمن مكانته إن كان من المرضي عنهم أو المغضوب عليهم. فالقيام بالعمل إنّما كان لغاية «لاعقلانية» ولا مادية تماماً، أي لتبيان أنه من «المرضي عنهم». إن المثابرة والانضباط التي تمتاز بها أعمالهم لا يمكن أن يُفسرها أي حساب عقلاني وديني للذات والآلام. لقد كان فيبر يعتقد أن الدّفع الرّوحي الأصلي الذي شكّل الرأسمالية قد ضُمّر بمرّ السنين وأن العمل من أجل الربح المادّي قد أُدرج ثانية في الرأسمالية. بيد أن «فكرة الواجب في الرسالة الشخصية» لا تزال حيّة «كشبح الاعتقادات الدينية المدفونة» في العالم المعاصر، ولا يمكن لأخلاقية العمل أن تُفسّر تماماً بدون الرجوع إلى أصولها الروحية.

لقد وُجدت بعض الظواهر المشابهة لـ «الأخلاق البروتستانتية» في ثقافات أخرى تفسّر ازدهارها الاقتصادي⁽¹¹⁾. فلقد بينَ Robert Bellah مثلاً كيف أن أخلاق العمل اليابانية المعاصرة يمكن أن ترجع إلى بعض المصادر الدّينية القوميّة التي كانت تعادل وظيفياً الكالفينية. إنّ الجودو شنشو (Judo Shunshu)، أو الطائفة الوديّة في «البلاد الطاهرة»، مثلاً، كانت تدعو للاقتصاد، للبساطة وللاستقامة والكّد في العمل وهي تدعو كذلك إلى موقف زهدي تجاه الاستهلاك في

الوقت ذاته الذي تشَرَّع للربح بشكل غريب عن العادات الكونفوشية اليابانية القديمة⁽¹²⁾. أما حركة شنغاكو (Shingaku) التابعة لإشيديا بيغان (Ishida Baigan)، فعل الرغم من أنها أقل تأثيراً من الجودو شنشوفهي تلقن أيضاً نوعاً من «الصوفية العلمانية» التي تدعو إلى الاقتصاد والحمية في الوقت نفسه الذي تقلل من شأن الاستهلاك⁽¹³⁾. إن كل هذه الحركات الدينية إنما تلتقي مع أخلاق بوشيدو لطبقة الساموراي. فلقد كانت هذه الأخيرة إيديولوجيا أرستقراطية وحرية تزيين وتعزّز لقضاء الموت؛ ولكنها لا تشجّع على «التحكّم» الكسول، بل على الزهد والاقتصاد وخاصة وقبل كل شيء العلم. إن «الذهنية الرأسالية»، بعقلانياتها وأخلاقية العمل الزهدية لم تحتج إذاً إلى أن تستورد إلى اليابان مع التقنية البحرية والدستور البروسي؛ لقد كانت موجودة في عين المكان منذ البداية من خلال التقاليد الثقافية والدينية اليابانية.

وفي مقابل هذه الأمثلة حيث تلعب العقيدة الدينية دور المشجّع أو الممكن للنمو الاقتصادي الرأسالي نلاحظ مجموعة من الحالات الأخرى التي يلعب فيها الدين والثقافة دور المعيق. فالهندوسية مثلاً هي إحدى الديانات الكبرى العالمية التي لا تتأسس على المساواة بين كل البشر. إن النظرية الهندوسية تفرّق على العكس بين الناس بشكل دقيق في إطار نسق متشابك من الطبقات يحدّد الحقوق والامتيازات ونمط حياة كل طبقة. والمفارقة العجيبة هي كون الهندوسية لم تشكل مشكلاً بالنسبة لتطبيق الليبرالية في الهند، على الرغم من أن التطوّر الخطير للتعبّص الديني يوحى حالياً بإمكانية تغيير الوضع، ولكن يبدو أنها قد شكلت عائقاً أمام النمو الاقتصادي. ولقد جرت العادة على أرجاع ذلك إلى كون الهندوسية تقدّس الفقر والجمود الاجتماعي للطبقات الدنيا، وبوعدهم بإمكانية وضع أفضل في الحياة الآخرة، فإنها تصالح في الواقع هذه الطبقات مع الوضع الذي تعيشه حالياً. أيّاً كان ذلك الوضع. إنّ هذا التقديس الذي تدعو إليه الهندوسية كان مفضلاً ومقسّماً بشكل حديث من قبل غاندي، مؤسس الهند الحديثة، والذي كان يدعو إلى فضائل الحياة البسيطة البدوية التي يعتبرها مثيرة روحياً. إن الهندوسية قد جعلت حمل الوجود اليومي أقلّ عاءاً بالنسبة للهنود الذين يعيشون فقراً مدقّعاً. و«روحانية» هذه الديانة ظهرت حتى، بشكل متناقض، ساحرة بالنسبة لشباب الطبقات الوسطى في الغرب. ولكنها تحمّ أتباعها على نوع من الجمول أمام هذا العالم الأرضي، وعلى نوع من الجمود الذي يناقض، على عدة مستويات، العقلية الرأسالية. إنّنا لم نعد نحسب النجاحات الفائقة للمؤسسة الهندية ولكن الظاهر هو أن الأفراد ينجمون أكثر خارج تحوم الثقافة الهندية (كالصينيين الغربيين). فعند ملاحظته أن عدداً هائلاً من كبار العلماء الهنود كانوا قد مارسوا منهم خارج بلادهم، كتب الروائي ف. س. نيپول (V.S. Naipaul) يقول: «إن الفقر الهندي يجرد الإنسان من إنسانيته أكثر من أية آله، والبأس [في الهد] هم مجموعات تحكّمة الإقبال لشدة طاعتها وذلك انطلاقاً من تصوّرها للذارما (dharma) أكثر [من أية مجموعة] في أي حضارة ممكنة. فالعالم الذي يرجع إلى الهند يفقد فرديته التي اكتسبها خلال إقامته خارج بلاده؛ إنه يلتحق بهويته الطبقيّة الآمنة، وهكذا يكون العالم مبسطاً أكثر بالنسبة له. وتوجد كذلك قوانين جدّ دقيقة تهديء كالمصائد؛ أما الإدراك والحكم الفرديان الذاتيان، اللذان كانا يحركان ملكة الإبداع فيه، فقد تركهما جانباً كما يُترك الحمل الثقيل [...]». إن موضع الداء في نظام الطبقات

ليس فقط التنبؤ ولا التأليه اللاحق للقذارة؛ ولكن، في هند تحاول النمو، إن موضع الداء في هذا النظام هو أيضاً الطاعة الشاملة التي يفرضها، وكفاياته الآلية، وضيق عقلية المغامرة، وإبعاد الفردانية وإمكانية السمو من قبل الأفراد⁽¹⁴⁾.

لقد انتهى غينار ميردال (Gunnar Myrdal)، من خلال دراسته الكبيرة حول الفقر الآسيوي، إلى استنتاج أن الديانة الهندية الدائمة الحضور كانت تشكل «قوة جمود اجتماعية رهيبية» وأنها لم تكن تلعب دوراً في التغيير الإيجابياً أبداً كما لعبته الكالفينية أو الجودو شنشو. فلقد لاحظ ميردال أن الديانة الهندوسية، زيادة على التخدير الروحي الذي تسببه، فإن منعها قتل البقر يشكل وحده عائقاً كبيراً أمام النمو الاقتصادي في بلاد يصل فيها عدد المجترات غير المنتجة إلى نصف السكان الذين هم في أزيد كبير⁽¹⁵⁾.

إن أغلب علماء الاجتماع قد افترضوا، انطلاقاً من التقديس الهندوسي للبقر، أن الديانة كانت أحد مظاهر «الثقافات التقليدية» التي يمكن أن تدثر تحت تأثير التصنيع. وبما أن كل عقيدة دينية هي لا عقلانية أساساً، تنتهي أخيراً إلى ترك مكانها إلى روح الغزو العقلية التي شكلت الرأسمالية الحديثة. ولكن إذا كان فير وبلاً يقولان الحقيقة، فإنه لا يوجد أي تشجيع بين بعض أشكال الاعتقادات الدينية وبين الرأسمالية: إن الرأسمالية في شويها الأوروبي والياباني قد مهّدت لها الطريق النظريات الدينية التي كانت تشجع على العمل «كرسالة»، أي حباً له وليس للاستهلاك الذي يسمح به. إن الليبرالية الاقتصادية البحتة - النظرية التي تدعو الناس إلى طلب الثروة إلى ما لا نهاية (Ad infinitum) وذلك باستعمال العقل في المشاكل التي تتعلق بإشباع الرغبة الشخصية في التملك - يمكن أن تكفي لتفسير كيفية اشتغال أغلب المجتمعات الرأسمالية، ولكن لا يمكنها بأي حال أن تحيط تماماً [بكيفية اشتغال] المجتمعات الأكثر ديناميكية والأكثر قدرة على المنافسة. إن المجتمعات الرأسمالية الأكثر نجاحاً قد بلغت الذروة [في ازدهارها الاقتصادي] لأنه كانت لديها أخلاقية عمل لا عقلانية أساساً «وقبعية» (Prémódern) تقود الناس إلى العيش بطريقة زهدية وإلى القبول عند الاقتضاء بالموت المبكر، لأنه كان ينظر للعمل على أساس كونه غملاً (redempteur). فهذا يوحي بأن نوعاً من شكل التيموس اللاعقلاني يبقى دائماً ضرورياً، حتى في نهاية التاريخ، للحفاظ على حركة عالمنا الاقتصادي الليبرالي والعقلاني، إذا كنا نريد على الأقل أن نبقى من ضمن أولى القوى الاقتصادية العالمية.

ومهما تكن الأصول الدينية لأخلاقية العمل في أوروبا واليابان يمكن أن يُعترض بالقول إنها الآن مفصولة تماماً عن جذورها الروحية بفعل العلمنة الكلية للمجتمعات الحديثة. إن الناس لم يعودوا يعتقدون أنهم يعملون بدافع «رسالة» (par vocation): إنهم يذهبون إلى العمل ساعين عقلانياً وراء مصلحتهم الخاصة، تماماً كما تفرض ذلك القوانين الرأسمالية.

إن الانفصال الحاصل بين أخلاقية العمل الرأسمالية وجذورها الروحية، وكذلك نمو ثقافة تمجّد شرعية ومرغوبة الاستهلاك المباشر جعلت عدداً معيناً من الملاحظين يتنبؤون بزوال ملحوظ لأخلاقية العمل، وبالتالي إلى مهاجمة الرأسمالية ذاتها⁽¹⁶⁾. إن تحقيق «مجتمع الوفرة» يجب أن يفي كل بقاء ممكن للضرورة الطبيعية، ويدفع الناس إلى البحث عن نعيم الملذات عوضاً عن العمل.

ولقد تبين أن هذه التنبؤات التي تخص زوال أخلاقية العمل باتت مؤكدة من خلال العديد من الدراسات التي أعدت خلال السبعينات حول أرباب العمل الأميركيين، والتي تكشف عن الشعور المعتم أن مستويات الاحترافية والانضباط والحامسة قد أحت من بين العمال⁽¹⁷⁾. قليلون جداً هم مديرو الشركات الذين يصلحون اليوم كنهافج للزهدية التي يصفها فيبر. إن أخلاقية العمل، كما يُظن، لم تُحرق بالمصادمة الجبهوية ولكن ببروز قيم أخرى لا تتلاءم مع هذه الأصول الزهدية كـ «تحقيق الذات» أو الرغبة ليس فقط في الحصول على عمل ولكن كذلك على «عمل ذي دلالة». وإن مسار انحلال قيم العمل عنه سيكون على أغلب الظن مشكلاً كذلك بالنسبة لليابان، حيث نجد المديرين علمانيين على جميع المستويات ومقطوعين كذلك عن الجذور الروحية لثقافتهم مثلهم مثل زملائهم الأوروبيين والأميركيين.

إن تحقق هذه التنبؤات فيما يتعلق بزوال أخلاقية العمل تبقى رهينة المراجعة. فإن الميل نحو الضعف المشار إليه منذ السبعينات يبدو أنه ولغاية الآن، قد انقلب على الأقل فيما يخص الطبقات المهنية في الولايات المتحدة وعلى مستوى الإدارة⁽¹⁸⁾. ويبدو أن هذه الحالة هي اقتصادية أكثر منها ثقافية. فالمستوى المعيشي وضمان الشغل بالنسبة لعدد كبير من قطاعات السكان قد انخفض خلال الثمانينات واضطر الناس إلى العمل بصورة أشد فقط من أجل البقاء في مهنتهم والحفاظ على مناصبهم. وحتى أولئك الناس الذين كانوا يتمتعون بمستوى من الرخاء دائم النمو خلال هذه الفترة، قد واصلوا طويلاً اندفاعهم نحو العمل بحماسة تحت وقع جاذبية المصلحة الشخصية العقلانية. أما أولئك الذين كانوا يخافون من نتائج الاستهلاكية (Consomérisme) على أخلاقية العمل فلقد كانوا ينسون، كما نسي ماركس، الطبيعة المطاطية جداً للرغبة البشرية، التي تواصل في دفع الإنسان إلى العمل ما سمحت بذلك حدوده البدنية. إن أهمية المصلحة الشخصية العقلانية في حفز أخلاقية عمل ما، هي بديية إذا قورنت بإنتاجية العمال في ألمانيا ما قبل الوحدة [الشرقية والغربية]: فقد كانتا تقتسان ثقافة مشتركة ولكنها كانتا تختلفان فعلياً في الدوافع المادية التي كانتا تواجهانها. فإن صمود أخلاقية العمل في الغرب الرأسمالي ربما يدل على قوة الرغبة اللصيقة بالعقل أكثر مما يدل على تواصل «أشباح المعتقدات الدينية المدفونة» التي ذكرها فيبر.

ومع ذلك فتمة اختلافات مهمة في درجة الميل للعمل بين البلدان التي تفتسم التزاماً مشتركاً بالليبرالية الاقتصادية وتلك التي يمكن اعتبار عقلانية المصالح الشخصية فيها مكتسبة. وهذا يبدو أنه يعكس كون التيموس قد وجد، في بعض البلدان، أهدافاً جديدة تتعلق بها، خارج الدين، في العالم الحديث.

فالثقافة اليابانية مثلاً (مثلها مثل العديد من ثقافات بلدان الشرق الأقصى الأخرى) موجهة أكثر إلى المجموعات منها إلى الأفراد. وتبدأ هذه المجموعات بالمجموعة الأصغر والأكثر مباشرة (العائلة)، ثم تمتد لتشمل مختلف العلاقات بالزبائن التي أقيمت من خلال التربية والتكوين (حتى في المجتمع الذي نعمل من أجله) لتنتهي بأكبر مجموعة ذات معنى بالنسبة للياباني، أي الأمة. إن هوية فرد تدوب إلى حد بعيد في هوية المجموعة: فهو لا يعمل لصالحه الخاص على

مدى قصر أكثر مما يعمل لازدهار مجموعته الكبرى التي ينتمي إليها. ومكانته تتحدد أكثر بنجاحات مجموعته منه بنجاحاته الخاصة. فارتباطه بهذه المجموعة له إذاً صفة جدّ «ديموسية»: إنه يعمل من أجل الاعتراف الذي تمنحه له مجموعته ومن أجل أن يعترف بمجموعته من قبل المجموعات الأخرى، وليس فقط من أجل الربح المادي الذي تحقّقه أجرته على مدى قصر وعندما تكون المجموعة التي يسعى إلى الاعتراف بها هي الأمة تكون النتيجة هي القومية الاقتصادية. ومن هنا فإن اليابان يسير اقتصادياً إلى قومية أشدّ من قومية الولايات المتحدة. وترجم هذه القومية حمائية متكررة وكذلك أشكالاً أخرى أقلّ وضوحاً مثل شبكة المزودين المنزليين التقليديين التي يعتني بها الصناعيون اليابانيون أو كذلك اختيار المستهلكين الإرادي في أن يدفعوا أكثر من أجل شراء منتج ياباني.

إن هوية المجموعة هذه هي التي تجعل ممارسات، مثل التوظيف مدى الحياة، المعمول به في بعض الشركات اليابانية، فعالة. فحسب مبادئ الليبرالية الاقتصادية الغربية، قد يلحقُ التوظيف مدى الحياة الضررُ بالنسبة للمردودية الاقتصادية لأنه يجعل العاملين شديدي الاطمئنان كمثل هؤلاء الأساتذة الجامعيين الذين يكتمون عن الكتاسة عندما يحصلون على مكان غير قابل للغزل. إن تجربة العالم الشيوعي، حيث كان التوظيف مدى الحياة مضموناً فعلاً، تؤكد كذلك هذه الفكرة. ينبغي أن يكون أصحاب المواهب الكبيرة منجذبين نحو الأعمال الأكثر خطورة ويتقاضون أجوراً أكبر؛ وعلى عكس ذلك، ينبغي على الشركات أن تعرف كيف تشدّب الفروع الميّنة. بلغة الاقتصاد الليبرالي الكلاسيكي، فإن علاقة الأخلاص بين صاحب العمل والزبون تشكّل نوعاً من الصرامة التي تحدّ من فعالية اقتصاد السوق، وعلى الرغم من ذلك فإنه في سياق وعي المجموعة المحددة بالثقافة اليابانية، نجد وفاء الشركة الأبوي تجاه العامل، تعوّض في المقابل بدرجة عالية عن الجهود التي يبذلها العامل، الذي لا يعمل فقط لصالحه الشخصي ولكن كذلك لمجد وشهرة المؤسسة الكبرى وشهرتها. فهذه المؤسسة الكبرى لا تمثل فقط بالنسبة له، صكاً نصف شهري، إنها كذلك منبع الهوية وسور واقٍ بالنسبة للعائلة وللأصدقاء. إن الوعي القومي النامي بشدة لدى اليابانيين يوفّر منعاً إضافياً للهوية وللحماسة إلى جانب العائلة والشركة. وهكذا فإنه حتى في زمن تكاد تكون الروحانية الدينية منعدمة، فقد تمّ الحفاظ على أخلاقية العمل بواسطة توليد شعور الافتخار بالعمل القائم على المشاركة ضمن مجموعة متحدات تتعاظم باستمرار، ويتنضد بعضها فوق بعض مغطّية بعضها كقرميد سطح.

هذا الوعي بالمجموعة متقدم بنموه حيث يُميّز العديد من الأجزاء الأخرى الآسيوية ولكنه قليلاً ما يصبح على أوروبا، ويكاد يكون متفقاً تماماً في الولايات المتحدة، حيث الولاء التام مدى الحياة لشركة بعينها لا يمكن تفهمه إلا أنه يمكن أن نلاحظ خارج آسيا بعض أشكال الوعي بالمجموعة التي استعملت للحفاظ على أخلاقية العمل. فالقومية الاقتصادية التي تتخذ شكل رغبة الإدارة والعامل المشتركة في العمل سوياً من أجل توسيع أسواق التصدير - متطورة جداً في بعض بلدان أوروبا كالسويد أو ألمانيا. إن النقابات المهنية كانت هي الأخرى مصدراً آخر تقليدياً لهوية المجموعة: فالميكانيكي صاحب الكفاءة العالية لا يعمل فقط لكي يسجل حضوره ولكنه يشعر بالافتخار من خلال النتائج التي يقدّمها عمله. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة

للحرف الأخرى «الليبرالية» التي تكون الكفاءة العالية فيها مشبعة للتيموس.

رغم ذلك، فإن تجربة بعض النجاحات الاقتصادية في آسيا وأوروبا توحي أنه، من بين البلدان التي تشارك في النظام الاقتصادي الليبرالي الرأسمالي مع ما تتضمنه من دوافع شخصية، يمكن للمصلحة الذاتية، الواقعة في قلب النظرية الاقتصادية الليبرالية الغربية، أن تكون مصدر دفع أقل أهمية من بعض أشكال المصلحة الجماعية. لقد أُعترف في الغرب لمدة طويلة أن الناس يقبلون القيام بأعمال أشد صعوبة من أجل عائلاتهم أكثر مما يفعلونه من أجل أنفسهم، وأنه في حالة حرب أو أزمة يمكن أن يجتهدوا في خدمة الأمة وفي المقابل، فإن الليبرالية الاقتصادية المذرّرة [المُفَرَدَة] تماماً في الولايات المتحدة أو في انكلترا، والمؤسسة بشكل حصري على الرغبة العقلانية، تصبح إنتاجية مضادة اقتصادياً في بعض الأحيان. ويحصل ذلك عندما لا يحظى العمال بشعور الفخر من وراء العمل لذاته والذي يروونه مجرد سلعة للبيع، أو عندما يعتبر العمال وأرباب العمل أنفسهم متصارعين في لعبة غير متجة عوضاً أن يعتبروا أنفسهم متعاونين محتملين في إطار التنافس مع عمال وأرباب عمل البلدان الأخرى⁽¹⁹⁾.

وكما تؤثر الثقافة في مقدرة البلدان على إقامة الليبرالية السياسية والحفاظ عليها، تؤثر كذلك في مقدرتهم على تنشيط الليبرالية الاقتصادية. وتتماثل مثل الديمقراطية السياسية، فإن نجاح الرأسمالية متوقف إلى درجة ما على بقاء التقاليد الثقافية القبحديشة في العصر الحديث؛ ومثل الليبرالية السياسية، فإن الليبرالية الاقتصادية ليست مكتفية بذاتها بشكل تام بل هي مرتبطة إلى درجة بالتيموس اللاعقلاني.

إن القبول العام لليبرالية - السياسية - أو الاقتصادية - من قبل عدد كبير من الأمم لا يمكن أن نحذف فيما بينها الاختلافات المؤسسة على الثقافة، اختلافات تصبح بارزة أكثر بعد الانشطارات الأيديولوجية. فمنذ الآن يمكن أن نلاحظ أن الصراعات التجارية مع اليابان لها أهمية أكبر عند العديد من الأميركيين من مسألة الحرية في العالم بالرغم من أن اليابان والولايات المتحدة يقتسمان شكلياً نظاماً سياسياً واقتصادياً مشتركاً. ففوائض اليابان التجارية المستمرة - والتي كما يبدو غير قابلة للعكس - في مبادلاته مع الولايات المتحدة تنتج انطلاقاً من هذا الموقف، عن عوامل ثقافية، مثل نسبة الادخار المرتفعة أو الطبيعة الانغلاقية جداً للعلاقات مع المزودين، أكثر مما تنتج عن الحماية المفتوحة. لقد حُلَّت الصراعات الأيديولوجية الموروثة عن الحرب الباردة تماماً عندما قبل هذا أو ذلك من الأطراف الحاضرة اتفاقاً حول المشكل السياسي المتعلق بحائط برلين مثلاً أو تنازل تماماً عن أيديولوجيته. ولكن الاختلافات الثقافية الباقية بين الدول الديمقراطية الرأسمالية والليبرالية ظاهرياً سيكون من الصعب جداً إزالتها.

إن هذه الاختلافات الثقافية في الموقف من العمل بين اليابان والولايات المتحدة تبدو صغيرة حقاً إذا ما قورنت بالاختلافات الثقافية التي تفصل بين اليابان والولايات المتحدة من جهة وعدد كبير من بلدان العالم الثالث الذي، من جهته، لم ينجح كما يجب في تنشيط النظام الرأسمالي. إن الليبرالية الاقتصادية تُوفّر الطريق الأمثل نحو الازدهار، أمام كلّ شعب يعني نصيبه منها. فبالنسبة للعديد من البلدان يكمن المشكل بكل بساطة في تبني سياسة سوق حكيمه. ولكن

السياسة ليست سوى شرط قبلي وضروري لمستويات رفيعة من النمو. إن الأشكال اللاعقلانية للثيموس - كالدين والقومية ومقدرة الصناعات والقطاعات الأخرى المهنية على الحفاظ على المداخيل وعلى الاعتزاز بالعمل - لا تزال تؤثر على السلوك الاقتصادي بكيفيات متعددة تشارك كلها في غنى الأمم أو فقرها. إن بقاء هذه الاختلافات يمكن أن يعني أن الحياة العالمية ستكون مدركة بشكل متنام كـمُأسَفةٍ لا بين ابدولوجيات متصارعة - بما أن أغلب الدول المزدهرة اقتصادياً ستكون مُنظمة وفق ترسيات مماثلة - ولكن بين ثقافات مختلفة.

- 22 -

امبراطوريات الحقد، امبراطوريات الاحترام

إن تأثير الثقافة على النمو الاقتصادي، كموجّه أو كعقبة، يوحى بالمعوقات التي يمكن أن تعطل مسيرة التاريخ الموصوف في الجزء الثاني. إن الاقتصاد الحديث - سيرورة التصنيع التي حذتها الفيزياء الحديثة - يجبر الإنسانية على المجانسة، ويحطم أنواعاً كثيرة من الثقافات التقليدية خلال هذه السيرورة. وعلى الرغم من ذلك فإن كل الممارك لم تكسب، باعتبار أن بعض الثقافات وبعض مظهرات التيموس يمكن أن تبدو صعبة التمثل. فقد يمكن لكل شعوب الأرض تقريباً أن تعتقد أنها ترغب في الازدهار الرأسمالي وفي الديمقراطية الليبرالية، ولكن لن يتمكن الجميع من تحقيق ذلك.

هكذا، وعلى الرغم من الغياب الظاهر للنظم البديلة عن الديمقراطية الليبرالية في الوقت الحالي فإن بعض المتغيرات التسلطية - التي ربما لم يعرف لها مثيل في التاريخ - يمكن أن تحكم في المستقبل. فهذه البدائل، إذا برزت إلى السطح يوماً ما، ستكون وليدة مجموعتين مختلفتين من الناس. فمن جهة أولئك الذين ولأسباب ثقافية، يعرفون فشلاً اقتصادياً مستمراً على الرغم من جهودهم المبذولة لتنشيط الليبرالية؛ ومن جهة أخرى، أولئك المبالغين في حبهم للعبة الرأسمالية.

أما الظاهرة الأولى - ظهور نظريات غير ليبرالية بسبب فشل اقتصادي - فقد سبق أن حدثت في التاريخ. إن النهضة الحالية للأصولية الإسلامية، والتي تمسّ أساساً كل بلد في العالم فيه نسبة هامة من السّكان المسلمين، يمكن أن ينظر إليها كردّ فعل على الفشل الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية بصفة عامة في الحفاظ على كرامتها في مقابل الغرب الإسلامي. فلقد شرعت بعض البلدان الإسلامية في القرن XIX، تحت ضغط منافسة أوروبا التي تسيطر عسكرياً، في بعض الجهود التحديثية المكثفة لاستيعاب بعض السلوكات الغربية التي كانت تعتبر ضرورية للبقاء في إطار المنافسة. ومثل اصلاحات اليابان خلال عهد مايجي كانت برامج التحديث هذه تحتوي على محاولات جذية لإدخال مبادئ العقيدة الغربية في جميع ميادين الحياة اعتباراً من الاقتصاد والبيروقراطية والجيش حتى التربية والسياسة الاجتماعية. وكان الجهد الأكثر انتظامية في هذا

الاتجاه هو الذي أقدمت عليه تركيا: فاصلاحات القرن XIX العثمانية قد اتبعت في القرن XX باصلاحات مؤسس الدولة التركية الحالية، مصطفى كمال «أتاتورك» من أجل بناء مجتمع علماني مؤسس على القومية. ولقد كانت القومية العثمانية آخر اسهام فكري كبير يقبله العالم الإسلامي من الغرب والذي تمثل في: أكر الحركات القومية العروبية في مصر الناصرية وحزب البعث السوري واللبناني والعراقي.

ولكن على خلاف اليابان في عهد مايجي الذي استعمل التقنية الغربية ليهزم الروس سنة 1905 ويتحدّى الولايات المتحدة سنة 1941، فإن أغلب أجزاء العالم الإسلامي لم تستوعب وتمثل «وارداتها» من الغرب بصفة كافية ولم تتمكن من الحصول على نوع النجاح الاقتصادي الذي كان يرجوه تحديثو القرن XIX. وحتى اكتشاف الثروة البترولية في الستينات والسبعينات لم يكن أي مجتمع إسلامي قادراً على منافسة الغرب عسكرياً أو اقتصادياً. فالعديد من تلك البلدان قد بقيت مستعمرات تابعة [للغرب] طوال الحرب العالمية الثانية، وفُشل مشروع الوحدة العلمانية العربية بعد الهزيمة المخزية للمتحالفين ضد اسرائيل سنة 1967. وأما نهضة الإسلام الأصولي التي بدأت تنصدر الأحداث مع الثورة الإيرانية 1977 - 1978 فلها لا تشكل أبداً حالة عن استمرار «القيم التقليدية» في العصر الحديث. إن هذه القيم التساهلية التي أسيدت كانت قد أفرغت من مصداقيتها تماماً خلال القرون السابقة. إن النهضة الإسلامية هي في الواقع إعادة للتأكيد الحثيثي على مجموعة من القيم القديمة والنقية جداً، التي يدعون أنها وجدت في ماضٍ بعيد، والتي ليست هي «القيم التقليدية» للماضي القريب وقد زالت، وليست هي القيم الغربية التي حظي نقلها للشرق الأدنى بالفشل. وفي هذا الخصوص تمتلك الأصولية الإسلامية أكثر من وجه شبه سطحي مع الفاشية الأوروبية. ولا يستغرب أن تضرب الأصولية بقوة كل البلدان الأكثر حداثة ظاهرياً، باعتبار أن هذه البلدان هي التي تتعرض ثقافتها التقليدية بصورة أكثر جدية للتهديد بسبب استيراد القيم الغربية. إنه لا يمكن إدراك مدى قوة الصحوة الإسلامية إلا إذا فهمنا كم كان جرح كرامة المجتمع الإسلامي عميقاً عندما فشل مرتين في الحفاظ على تماسك المجتمع التقليدي وكذلك في محاولة استيعاب التقنية والقيم الغربية بنجاح.

وحتى في الولايات المتحدة فإنه يمكن أن نشاهد ازدهار ايدولوجيات جديدة مناقضة لليبرالية، والتي تبدو كنتائج بعيدة للمواقف الثقافية المختلفة تجاه النشاط الاقتصادي. ففي الأيام الساطعة للتحرك من أجل الحقوق المدنية كان أغلب الأميركيين السود يتمنون أن يندمجوا تماماً في المجتمع الأبيض، الأمر الذي يدل على قبول تام للقيم الثقافية التابعة للمجتمع الأمريكي. إن مشكل هؤلاء السود الأميركيين كان ينظر إليه كمشكل يتعلق لا بالقيم في حد ذاتها ولكن بالإرادة الطيبة الغائبة لدى البيض للاعتراف بكرامة السود الذين قبلوا بتلك القيم. وعلى الرغم من تحطيم الحواجز العنصرية في الستينات وبرز برامج الحماية جدّ متنوّعة تعطي الأولوية للسود، فإن قطاعاً كبيراً من السكان الأميركيين السود لم ينجح ليس فحسب في النمو اقتصادياً بل أكثر من ذلك، فقد غداً فاقداً حسّ الاتجاه. إن أسباب هذا الفشل قد ظهرت شيئاً فشيئاً وكأنها ثقافية وقائمة على المسقوط شبه التام للمؤسسة الأكثر حيوية لنقل الثقافة، أي العائلة.

إن إحدى النتائج السياسية للفشل الاقتصادي الدائم هي، بالمقابل، التأكيد المتصاعد شيئاً فشيئاً الذي يعتبر أن القياسات التقليدية للنجاح الاقتصادي - أمثال العمل والتربية والوظيفة - لا تمثل قيماً شمولية «بيضاء». وعوضاً عن البحث عن الاندماج في مجتمع لا يميز بين الألوان فإن بعض القادة السود يؤكدون بالعكس على ضرورة الافتخار بالثقافة الأفروأميركية المتميزة بتاريخها الخاص وبتقاليدها وبأبطالها وبقيمها عن ثقافة المجتمع الأبيض. التي لها الأهمية نفسها ولكنها منفصلة جذرياً عن ثقافة المجتمع الأبيض فيفضي ذلك في بعض الحالات إلى «مركزية أفريقية» (Afrocentrisme) تؤكد على تفوق الثقافة المحلية الأفريقية على الأفكار «الأوروبية» مثل الاشتراكية والرأسمالية. إن الرغبة في أن ترى هذه الثقافة المعزولة بفعل النظام التربوي وممارسات أرباب العمل والدولة ذاتها، أن ترى نفسها معترفاً بها، عوض لدى العديد من السود الرغبة في أن يُعترف بكرامتهم الإنسانية غير المتميزة، كما هو حال ذلك التصور المسيحي لكرامة الإنسان كفعل أخلاقي والتي كان يرجع إليها مارتن لوتر كينغ قبل أن يُقتل. فكان من نتيجة هذا النمط من التفكير غموض من العزل الذاتي عند السود الذي غدا واضحاً في أغلب الأوساط الجامعية الأميركية في الوقت الحاضر - وكذلك نوع من البراز لسياسة كرامة جماعية أكثر من كونها ممارسة فردية أو نشاطاً شخصياً يُنظر إليها كطريق أساسي نحو التقدم الاجتماعي.

إلا أنه إذا أمكن لايدولوجيات جديدة غير ليبرالية أن تُنسج من قبل أولئك الذين هم ثقافياً محرومون من المنافسة الاقتصادية، فإن المصدر الآخر الممثل للأفكار التسلطية يمكن أن يتمثل في أولئك الذين كانوا جدّ سعداء بنجاحهم الاقتصادي. إن التحدي الأكثر دلالة الذي يُطرح اليوم أمام الليبرالية الشمولية للثورتين الأميركية والفرنسية ليس هو العالم الشيوعي، الذي يمكن أن يشاهد فشله كل مراقب - ولكن يتمثل في تلك المجتمعات الآسيوية التي تجمع بين الاقتصاد الليبرالي ونوع من التسلطية الأبوية. فخلال عدة سنوات بعد الحرب العالمية الثانية كان اليابان ومجتمعات آسيوية أخرى تنظر إلى الولايات المتحدة وأوروبا كنماذج مجتمعات مُعدّنة تماماً، وكانت تعتقد أنه ينبغي عليها أن تستعير تقنيات الإدارة الغربية - أي النظم السياسية الغربية ذاتها في نهاية الأمر - حتى تكون قادرة على المنافسة. إلا أن النجاح الاقتصادي في آسيا قد قاد إلى الاعتراف بوضوح أكثر فأكثر بأن سبب هذا النجاح لا يرجع فقط إلى النقل الناجح للتصرفات الغربية، ولكن كذلك إلى كون المجتمعات الآسيوية قد حافظت على بعض الخصائص التقليدية لثقافتها - كأخلاقية العمل القوية مثلاً - وذلك بإدماجها في محيط الأعمال جدّ الحديثة.

إن للسلطة السياسية جذوراً خاصة في جزء كبير من آسيا، إذا قارناها بأوروبا أو بأمريكا الشمالية، والديمقراطية الليبرالية فيها مفهومة بشكل مختلف تماماً عن فهم البلدان التي ولدت فيها تاريخياً⁽¹⁾. إن المجموعات، ذات الأهمية الكبرى في الشركات اليابانية والكنفوشوسية في الحفاظ على أخلاقية العمل، هي كذلك حيوية كقواعد للسلطة السياسية. فالفرد يحصل على مكانته أساساً لا بالاعتماد على قدرته الذاتية أو على قيمته، ولكن فقط في حالة ما إذا كان عضواً في إحدى سلاسل هذه المجموعات التي تتداخل. وإذا كان الدستور والنظام الشرعي الياباني يعترفان مثلاً مثلها مثل دستور ونظام الولايات المتحدة الشرعي بالحقوق الفردية، فإن المجتمع الياباني ينزع أساساً إلى الاعتراف بالمجموعات فقط. فالفرد في مثل هذا المجتمع له كرامة في

الحالة التي يكون فيها عصباً في مجموعة قائمة، يطبع قوانينها؛ ولكن عندما يبدأ في التعبير عن كرامته وحقوقه لشخصية ضد المجموعة فإنه يتعرض إلى النبذ ويفقد مكانته، وهو الأمر الذي يمكن أن يكون مدمراً مثله مثل الدكتاتورية الواضحة أو الاستبداد التقليدي. فهذا الوضع يولد ضغوطاً رهيبية تدفع باتجاه المائلة يستبطنها أطفال هذه الثقافات في سن مبكرة. بتعبير أخرى، إن لأفراد في المجتمعات الآسيوية خاضعون إلى ما أسماه توكفيل «دكتاتورية الأغلبية» - أو بالأحرى الأغليات في كل المجموعات الاجتماعية، صغيرة كانت أم كبيرة، التي يرتبط الفرد بها طيبة حياته.

ويمكن تصوير هذه الدكتاتورية بالرجوع إلى أمثلة مأخوذة من المجتمع الياباني، التي لها ما يشبهها في أية ثقافة أخرى في الشرق الأقصى. إن المجموعة الاجتماعية الأساسية التي يكرّس لها كل الأفراد الاحترام في اليابان، هي العائلة، وسلطة الأب الساهرة على الأبناء كانت سوعاً ما المثال بالنسبة لكل العلاقات في المجتمع بكامله، بما في ذلك علاقات الحكام بالمحكومين⁽²⁾. إن السلطة الأبوية كانت كذلك نموذجاً بالنسبة للسلطة السياسية في أوروبا ولكن الليبرالية الحديثة مثلت قطيعة واضحة مع هذا التقيد⁽³⁾. ففي الولايات المتحدة يُنتظر من الأطفال الصغار أن يحزموا سلطة آبائهم ولكن ما إن يبدأوا في الكبر حتى يشرعوا في تأكيد هويتهم الخاصة إزاء آبائهم. إن عصيان المراهقة، التي يرفض الفتى خلالها بوضوح قيم أبويه وإرادتها، سيشكل محطة شبه أساسية لتكوّن الشخصية لدى كل كائن بشري⁽⁴⁾. إن الفصل يرجع في جزء كبير منه إلى موقف العصيان هذا الذي يُمكن الفتى من تنمية المصادر النفسية الاستقلالية وتصرفه الذاتي ومن تنمية المعنى «التيموسي» للقيمة الفردية المؤسسة على المقدرة على مغادرة شرنقة البيت الحامية، وكلاهما يصلحان كدعامة للفرد فيما بعد عندما يصير بالغاً. بعد هذه الثورة فقط يمكن للطفل أن يستعيد علاقة احترام متبادل مع والديه، ولكن هذه المرة كئيد مساوٍ لا تابع. أما عند اليابانيين، فعلى العكس من ذلك، إن تأثير ثورة المراهقة هو أقل أهمية بكثير: إذ يُنتظر أن تتواصل الطاعة الأولى حيال الكبار طيلة حياة الراشد. فإن التيموس لدى كل فرد لا يتصل بقيمة خصائص الأنا الشخصية التي يُفخر بها بقدر ما ترجع إلى العائلة أو المجموعة التي تتقدم سمعتها على سمعة كل فرد من أعضائها⁽⁵⁾. فالانزعاج لا يتولد عندما ينتكر الآخرون لقيمة الفرد الخاصة، ولكن عندما يُنتكر للمجموعة وتُسلب من قيمتها كلياً، وعكس ذلك فإن الشعور الأقوى بالخزي لا يولد من الفشل الذاتي ولكن من فشل المجموعة ككلها⁽⁶⁾، وهكذا فإن الوالدين اليابانيين يواصلان في التأثير بعمق على قرارات أبنائهم الهامة - كمثل اختيار المهنة أو الزواج - وهو الأمر الذي لا يمكن لشباب أميركي أن يقبله البتة.

يبدو التّظهر الثاني للوعي الجمعي في اليابان في التخفيف من كلّ ما يمكن أن يشبه «السياسة» الديمقراطية بالمعنى الغربي للكلمة. إن الديمقراطية العربية ترتكز إلى الصراع بين مختلف الآراء «التيموسية» حول الخير والشر، والتي تظهر من خلال افتتاحيات الجرائد أولاً، ثم أخيراً عبر الانتخابات ذات المستويات المختلفة والتي بواسطتها تتناوب على الإدارة، الأحزاب السياسية التي تمثل مصالح أو آراء مختلفة. ويُعتبر هذا الصراع أمراً عادياً وحتى ضرورياً من أجل

الأداء الطبيعي لكل ديمقراطية. ولكن لا شيء من هذا ينطبق على اليابان: فالمجتمع [الياباني] في مجمله يميل إلى اعتبار نفسه مجموعة كبرى لها مصدر سلطة واحد ومستقر. ثم إن التأكيد على تناسق هذه المجموعة يرمي إلى دفع الصراعات المفتوحة إلى هوامش السياسة، ولا نلمس أي تناوب للأحزاب السياسية على السلطة انطلاقاً من الصراعات حول بعض «المشاكل». ولكن نلمس بالأحرى هيمنة الحزب الليبرالي الديمقراطي (L.D.P.) منذ زمن بعيد. هناك رفض واضح بالطبع لهذا الحزب من قبل الأحزاب المعارضة الاشتراكية والشيوعية ولكن هذه الأخيرة قد تُهمَّش بسبب تطرفها. إن السياسة الجذبية، بعبارة عامة، تمارس خارج الساحة العامة أي في البيروقراطية المركزية أو في الغرف الداخلية للحزب الليبرالي الديمقراطي (L.D.P.)⁽⁷⁾. ففي نشاط هذا الأخير تدور السياسة، على العكس، حول مناورات ثابتة لفئات قائمة على علاقات شخصية زبونية، مجردة تماماً، من كل محتوى سياسي، كما نسميه في الغرب.

ففي اليابان، يُحترم أناس مثل الروائي يوكيو ميشيما (Yukio Mishima) ولكن في مجتمعات أخرى آسيوية لا يقدرون تقديراً كافياً الفردية القائمة على المبادئ كمثل فردوية سولجنتسين (Soljenitsyne) أو زخاروف (Sakharov) المناهضين للظلم المجتمع المحيط. ففي فيلم فرانك كابرا (Frank Capra) السيد سميت في مجلس الشيوخ (M. Smith au senat) يقوم جيمس ستewart (James Stewart) بدور بريء القرية المعين من قبل القادة السياسيين لتمثيل دولته عند موت عضو مجلس الشيوخ المنتخب. وعندما يصل إلى واشنطن يثور ستewart ضد الفساد الذي يلاحظه وينجح لوحده في تجميد بند من قانون اجرامي، مُلحقاً الضرر بالمتهمين المخادعين. إن شخصية ستewart هي بمعنى ما تعبير عن البطل الأمريكي النموذجي. ولكن في العديد من المجتمعات الآسيوية، على العكس من ذلك، يُعتبر هذا النوع من الرفض الكلي لما هو متعارف عليه من قبل فرد معزول، نوعاً من النزوة المشبوهة.

هكذا تأخذ الديمقراطية اليابانية شكلاً تسلطياً بحسب المواصفات الأمريكية والأوروبية. فأصحاب النفوذ في البلد هم إما البيروقراطيون الأكبر سناً وإما قادة تيار داخل الحزب الليبرالي الديمقراطي (L.D.P.) الذين بلغوا هذه المكانة لا عن طريق الانتخاب الشعبي ولكن بفضل تربيتهم أو بفضل مساعدات شخصية تمتعوا بها هؤلاء الرجال إنما يتخذون القرارات الكبرى التي تؤثر في سعادة مجتمعهم رغم كون دعائهم الانتخابية أو غير ذلك من أشكال الدّعم الشعبي ضعيفة. ومع ذلك فالنظام يبقى ديمقراطياً أساسياً لأنه ديمقراطي من حيث الشكل، أي أنه يستجيب لشروط السير الظاهري لكل ديمقراطية ليبرالية. فهو يضمن انتخابات دورية مفتوحة لكل الأحزاب كما يضمن حقوق الإنسان الأساسية. إن المفهوم الغربي لحقوق الفرد الشمولية قد تم قبوله من قبل قطاع عريض من المجتمع الياباني. وفي المقابل يمكن القول إن اليابان، من نواح، محكوم في الواقع من قبل سلطة خيرة لحزب وحيد، لا لكون هذا الحزب قد فرض على المجتمع بالطريقة نفسها التي فرض بها الحزب الشيوعي على الاتحاد السوفيتي، ولكن لأن الشعب الياباني قد اختار في الحقيقة أن يكون محكوماً بهذه الطريقة. إن نظام الحكم الياباني الحالي هو توافق اجتماعي واسع متجذر في ثقافة المجموعة الخاصة باليابان، ثقافة يمكن أن تكون

في وضع شديد الحرج والاضطراب، أمام معارضة أكثر «وضوحاً» أو إزاء تناوب للأحزاب على السُّلطة.

ونظراً للاتفاق الشائع في أغلب المجتمعات الآسيوية فيما يتعلق بالصفة المحبذة لتناغم المجموعة، فإنه لا يستغرب أن تكون التسلطية حاضرة مثل هذا الحضور في هذه المنطقة بشكل صريح. ويمكن التعلّل - كما فعل ذلك خاصّة الوزير الأوّل السنغافوري الأسبق لي كوان يو (Lee Kouan You) - بكون بعض أشكال التسلط الأبوي تنهش أكثر مع التقاليد الكونفوشيوسية الآسيوية و- أهم من ذلك - كونها تتفق أكثر مع نسب عالية من النمو الاقتصادي للديمقراطية الليبرالية الغربية. إن الديمقراطية، كما كان يقول «لي» (Lee) مثلاً، هي عائق أمام النمو لأنها تتداخل مع التخطيط الاقتصادي العقلي وتشجع نوعاً من الإعجاب الذاتي للتوازي بين الأفراد ينجم عنه بروز مصالح شخصية مختلفة على حساب الإعجاب الذاتي للجماعة في كليتها. إن دولة سنغافورا قد تميّزت هذه الأعوام الأخيرة بجهودها الحثيثة لاسكات صوت الصحافة النقدي، وتميّزت أيضاً بخرقها لحقوق الإنسان عبر معاملتها للمعارضين السياسيين للنظام الحاكم. فضلاً على ذلك، فإن الحكومة السنغافورية تتدخل في حياة مواطنيها الخاصّة إلى درجة لا يمكن أن تقبل في الغرب وذلك بضبطها طول الشعر مثلاً بالنسبة للنسبة، وباعتبارها أن قاعات ألعاب الفيديو مخالفة للقانون، وبمعاقبته بغرامات مالية باهظة جرائم تافهة تركت الفضلات في المرحاض العمومية أو عدم جذب طرّادة الماء. إنّ الحكم التسلطي السنغافوري لطيف بحسب مواصفات القرن العشرين ولكنه نموذجي لسببين: أولاً، لكونه مصحوباً بنجاح اقتصادي لا مثيل له؛ وثانياً لكونه معزلاً - ولم يكن ذلك من باب الاعتذار - لا كجهاز انتقالي ولكن كنظام أرقى من الديمقراطية الليبرالية.

إن المجتمعات الآسيوية تفقد، مع ذلك، الكثير بفعل هذا التوجه الجمعي. فهي تفرض درجة عالية من الامتثال على أعضائها وتقمع حتى الأشكال الأكثر مسالمة للرأي الفردي. فالضغوطات الخاصة بهذا النوع من المجتمعات واضحة تماماً بالنسبة للنساء، لأن التأكيد على العائلة الأبوية التقليدية قد حدّ من إمكانيات العيش والعمل خارج البيت. أمّا المستهلكون فقليلة هي حقوقهم وينبغي لهم قبول السياسات الاقتصادية التي ليس لهم أبداً أي رأي يبدونه في شأنها. والاعتراف القائم على المجموعات هو في النهاية لا عقلاني: ويمكن حتى أن تتولد عنه الشوفينية والحرب كما حصل في الثلاثينات. وفي حالة عدم نشوب حرب فإن الاعتراف القائم على المجموعة يمكن أن يؤدي إلى اختلالات واضحة في النشاط. فكلّ البلدان النامية مثلاً تعيش اليوم تجربة تدفق كبير لأشخاص يأتون من بلدان أفقر وأقل استقراراً يجذبهم العمل والأمن. إن اليابان مثله مثل الولايات المتحدة يحتاج إلى عمال يتقاضون أجراً ضعيفاً فيما يتعلق ببعض الأعمال، ولكنه الأقل مقدرة ربما على استقبال مهاجرين نظراً للطبيعة المتعصبة أساساً لمجموعاته المكوّنة. إن الليبرالية المضاربة في الولايات المتحدة - على العكس من ذلك - هي القاعدة الوحيدة المعقولة التي تمكّن وحدّات هامة من المهاجرين أن تتأثّل فيها بنجاح.

رغم كلّ ذلك، فإن تحقّق انهيار القيم الآسيوية التقليدية المنتظر منذ زمن بعيد، جدّ بطيء.

ربما لكون مجتمعات هذه البلدان لها بعض الايجابيات التي لا ينساها أعضاؤها بسهولة سيما عندما يُلاحظون البدائل الأجنبية. صحيح أن العمّال الأميركيين ليسوا مُجبرين على إنشاء نشيد مؤسساتهم أثناء قيامهم بتأريين جماعية، ولكن إحدى الشكاوى الدائمة فيما يتعلق بالحياة الأميركية المعاصرة هي بالتحديد كونها فاقدة للروح الجماعية (Esprit de communauté). إن انهيار هذه الروح بدأ في الولايات المتحدة على مستوى العائلة التي تفككت بصفة متنامية خلال الأجيال الأخيرة، وبشكل مألوف بالنسبة لكل الأميركيين، ولكن تحطّم الروح الجماعية يبدو بديهياً كذلك من خلال غياب كل معنى للارتباط المحلي للعديد من الأميركيين ومن خلال غياب كل تعبير اجتماعي خارج العائلة المقربة. إن ما تقدّمه المجتمعات الآسيوية هو بالتحديد الحس الجماعي. وبالنسبة للعديد من أولئك الذين ولدوا وترعرعوا في كنف هذه الثقافات يظهر أن الامتثال الاجتماعي [المحافظة] والضغطات التي تكبل الفردية، إنما تُشكل ثمناً زهيداً يُدفع من أجل التمتع بهذا الوضع المظلم.

على ضوء مثل هذه الاعتبارات. يمكن أن يبدو لنا أنّ آسيا عامّة، واليابان أساساً، تمرّ في مرحلة دقيقة بوجه خاص بالنسبة لتاريخ العالم. يمكن تخيل آسيا تتطوّر في اتجاهين مختلفين على نحو ظاهر إذا واصلت النمو اقتصادياً خلال الأجيال القادمة. فمن جهة، يستطيع السكان الآسيويون الذين يغدون أكثر فأكثر متعلّمين وعالميين النزعة، مواصلة المزيد من استيعاب أفكار الاعتراف الشمولي والتبادل الغربية والتي تقود إلى انتشار أكر للديمقراطية الليبرالية الشكلانية. إن أهمية المجموعات كمصدر للمثالة «التيوسية» ستختفي؛ وسيهتم الآسيويون أكثر فأكثر بالكرامة الشخصية وبحقوق المرأة والاستهلاك الفردي وذلك باستكمالهم مبادئ حقوق الإنسان الكلية تدريجياً. إنّه المسار نفسه الذي دفع بكوريا الجنوبية وتايوان نحو الديمقراطية الشكلانية خلال العقد الأخير. لقد تقدم اليابان كثيراً في هذا الاتجاه منذ الحرب، وكان زوال المؤسسات البطريكية قد جعل هذا البلد أكثر «حديثاً» من سنغافورا، مثلاً.

وفي المقابل، إذا اقتنع الآسيويون أن نجاحاتهم الاقتصادية ترجع بالفضل أكثر إلى تقاليدهم منه إلى ما أخذوه من الخارج؛ وإذا كان النمو الاقتصادي الأمريكي والأوروبي أضعف من نمو الشرق الأقصى؛ وإذا واصلت المجتمعات الغربية حياتها في ظلّ الانهيار المستمرّ للمؤسسات الاجتماعية الأساسية كالعائلة؛ وأخيراً إذا نظرت هذه المجتمعات الغربية إلى المجتمعات الآسيوية نظرة حذر وعداوة؛ عندها يمكن لبديل غير ليبرالي ولا ديمقراطي، يجمع بين العقلانية الاقتصادية التكنوقراطية والتسلط الأبوي أن ينتشر في هذه البلدان. حتى الآن، هناك العديد من المجتمعات الآسيوية التي امتدحت كلامياً على الأقل المبادئ الغربية للديمقراطية الليبرالية، متقبلة شكلها ولكن محوّرة في محتواها لجمعها متطابقة مع التقاليد الثقافية الآسيوية. ولكن قد تقع قطعة متوجّهة مع الديمقراطية، ويتم خلالها رفض الشكل ذاته كما لو كان نوعاً من القسر الغربي غير ملائم هو الآخر لسير المجتمعات الآسيوية مثله مثل تقنيات إدارة الأعمال الغربية بالنسبة لاقتصادهم. إن بدايات هذا الرفض الكلي للديمقراطية الليبرالية يمكن أن ندرك بكلّ وضوح في المواقف النظرية لـ لي كوان يو (Lee Kouan You)، وفي كتابات بعض الكتّاب اليابانيين أمثال شنتارو إيشهارا (Shintaro Ishihara). فاليابان مدعو إلى لعب دور ذروي إذا ظهر مثل هذا البديل في المستقبل،

لأن هذا البلد قد أضحى يحلّ مكان الولايات المتحدة كنموذج للعصرنة بالنسبة لآسيا أساساً⁽⁸⁾.

إن تسلطاً آسيوياً جديداً لن يأخذ ربّما أشكال الدولة البوليسية الكليانية حسب النمط الذي أصبح مألوفاً لدينا. حتى الدكتاتورية يمكن أن تأخذ شكل الاحترام أو طاعة الناس الإرادية لسلطة عليا وامتثالهم المتصلّب إلى مجموعة من الأعراف الاجتماعية. ويمكن أن نشك أن نظاماً سياسياً مثل هذا يمكن أن يُصدّر إلى ثقافات أخرى لا تشترك في التراث الكونفوساني الآسيوي مثله مثل الأصولية الإسلامية غير القابلة للتصدير إلى البقاع غير الإسلامية من العالم⁽⁹⁾. إن امبراطورية الاحترام هذه [أي آسيا] يمكنها أن تُنتج ازدهاراً لم يسبق له مثيل ولكنها تعني كذلك طفولة متهادية بالنسبة للعديد من المواطنين، وإذا، تيموساً غير مشبع إشباعاً كاملاً.

إننا نشهد هكذا، في العالم المعاصر، ظاهرتين غريبتين: انتصار الدولة الشمولية والمتجانسة وفي الوقت نفسه نلاحظ استمرار تواحد الشعوب. من جهة نلاحظ المجانسة دائمة النمو للإنسانية التي يدفعها الاقتصاد والتكنولوجيا الحديثة، واتشار أفكار الاعتراف العقلي كقاعدة حكم شرعية وحيدة في العالم؛ ومن جهة أخرى نسجل في كلّ مكان مقاومة أمام المجانسة هذه مضاعفة بإعادة تأكيد على هويات ثقافية (على مستوى السياسة التحتية إلى حد بعيد)، ينتهي إلى تعميق الحواجز الموجودة بين الشعوب والأمم. إن انتصار «أررد الأشباح» كان غير كامل. في حين أن أشكال الانتظام الاقتصادي والسياسي ممكنة القبول وقد تقلّص عددها باستمرار خلال المائة سنة الماضية، فإنّ تأويلات الأشكال القادمة - رأسمالية وديمقراطية ليبرالية - لا تزال تعترضها متغيرات. إنّ ذلك يوحي بأنه حتى في حالة اختفاء الاختلافات الأيديولوجية بين الدول، فإنّ اختلافات هامة تبقى ولكنها تُنقل إلى ميدان الثقافة والاقتصاد. وهذه الاختلافات توحي كذلك بأن نظام الدول القائم لا يحتمل أن يذوب فجأة في دولة شمولية ومتجانسة حقيقية⁽¹⁰⁾. سوف تبقى الأمة ركيزة أساسية للمماثلة حتى إذا توزّعت الأمم، أكثر فأكثر، أشكال انتظام اقتصادي وسياسي مشتركة.

ينبغي لنا إذاً أن نفكر الآن في المسار المستقبلي للعلاقات بين الدول وكيف أنّها ستختلف عن النظام العالمي الذي اعتدناه.

- 23 -

لا واقعية «الواقعية»

نظراً لما يمكن أن نفترضه في شأن الآلهة وما نعلمه عن بشري في شأن البشر فليتنا نعتقد أن هؤلاء وأولئك يخضعون بالضرورة إلى قانون طبيعة يدفعهم إلى السيطرة على الآخرين كلما أحسوا أنهم هم الأقوياء أكثر. لستنا نحن الذين صغنا هذا القانون ولستنا كذلك الأولين في تطبيقه منذ وجوده. فنحن نضع لهذا القانون الذي نقله إلينا السابقون كما سيخضع له كل من سيأتي من بعدنا. نحن نعلم أنكم أنفسكم، أو أي شعب آخر، لا تنصرفون إلا كما تصرفنا لو أن لكم قوة مماثلة لقوتنا.

[«خطاب الأثينيين للميلين»]

من كتاب: توسيديد (Thucydide)،

تاريخ حرب البيلوبونيسية [Péloponnèse] ⁽¹⁾

سيكون لوجود تاريخ موجه ولتطور الدول الديالكتي نحو الديمقراطية الليبرالية، بدفع من النمو الاقتصادي، نتائج هامة بالنسبة للعلاقات الدولية. وإذا كان مجيء الدولة الشمولية والمنسجمة يعني تحقيق الاعتراف العقلي على مستوى الحياة الاجتماعية للأفراد وإبطال علاقة السيد بالعبد فيما بينهم، فإن انتشار نمط الدولة هذا في النظام العالمي يجب أن يعني كذلك نهاية علاقة السيد بالعبد بين الأمم، أي نهاية الامبريالية، ومع هذا النمط، تقلص احتمالات الحرب المؤسسة على هذه الامبريالية.

ولكن كما أن أحداث القرن العشرين قد ولدت تشاؤماً عميقاً حول إمكان «تاريخ» شمولي وتغييرات متنامية في العلاقات بين الدول، فإن هذه الأحداث قد أنتجت كذلك تشاؤماً أكيداً فيما يتعلق بالعلاقات داخل هذه الدول ذاتها. إن هذا النمط الأخير من التشاؤم هو أخطر بكثير، بمعنى ما، من التشاؤم بخصوص السياسة الأهلية. وفي حين أن التيارات النظرية الأساسية في الاقتصاد وعلم الاجتماع قد تصدّت، في القرن الماضي، إلى مشكلة التاريخ والتغيرات التاريخية، فإن منظري العلاقات الدولية يكتبون وكأنّ التاريخ لم يوجد - وكأنّ الحرب والامبريالية مثلاً كانتا ظاهرتين دائمتين تترجمان طموحات البشر بحيث إن أسبابها الرئيسية لم تتغير منذ عهد توسيديد (Thucydide). وفي حين أن مظاهر عيظ البشر الاجتماعي الأخرى - كالدين والعائلة والتنظيم

الاقتصادي ومفاهيم الشرعية السياسية -، هي تابعة للتطور التاريخي، فإن العلاقات الدولية قد اعتبرت شبيهة بذاتها دائماً: «فالحرب هي أبدية»⁽²⁾.

لقد حصلت هذه النظرة التشاؤمية للعلاقات الدولية على صياغة نظامية تحت العنوان المتغير «لواقعية»، (Realpolitik) أو «سياسة القوى». فالواقعية هي الإطار المسيطر لفهم العلاقات الدولية، ولقد قولبت فكر كل المختصين الحاليين في السياسة الخارجية تقريباً في الولايات المتحدة وفي جزء مهم من العالم. ولفهم الغاية من وراء انتشار الديمقراطية في السياسة الدولية، ينبغي تحليل نقاط ضعف مدرسة التحليل الواقعي المهيمنة اليوم.

إن المؤسس الحقيقي للواقعية هو ماكيافيلي، الذي كان يعتقد أنه لا ينبغي على الناس أن يستلهموا طريقة عيشهم من الكيفية التي تخيل بها الفلاسفة الحياة، ولكن من الطريقة التي يحيونها واقعياً. لقد كان يعتقد كذلك أنه يتوجب على أفضل الدول، لكي تستمر، أن تقلد سياسة الدول الأسوأ. ولكن من حيث هي نظرية للتطبيق على المشاكل السياسية المعاصرة فإن الواقعية لم تتدخل في مسرح الأحداث الدولية قبل نهاية الحرب العالمية الثانية. ومنذ ذلك الوقت أخذت الواقعية أشكالاً متعددة. فلقد كانت الصياغة الأصلية من صنع كتاب السنوات الأولى لما - بعد - الحرب أمثال اللاهوتي رينولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr) والدبلوماسي جورج كينان (George Kennan) والأستاذ هانس مورغانثو (Hans Morgenthau) صاحب الكتاب الموجز في العلاقات الدولية الذي أثر تأثيراً بالغاً ربما في التصور الأمريكي للسياسة الخارجية خلال الحرب الباردة⁽³⁾. ومذالك شهدنا تنوعاً كبيراً للتأويلات الجامعية لهذه النظرية أمثال «الواقعية الجديدة» أو «الواقعية البنوية»؛ ولكن المدافع الأساسي والأكثر أهمية عن الواقعية في الجيل الأخير هو هنري كيسنجر. فباعباره سكرتيراً للدولة، رسم كيسنجر لنفسه كهدف بعيد أن يخرج الجمهور الأمريكي من ليبرالية الرئيس ويلسون التقليدية ليقوده إلى فهم أكثر «واقعية» للسياسة الخارجية. لقد طبع هذا المنظور فكر العديد من تلامذة كيسنجر والمحامين من قبله الذين وصلوا رسم السياسة الخارجية الأمريكية زمناً طويلاً بعد أن غادر هذا الأخير منصبه الحكومي.

إن كل النظريات الواقعية تنطلق من فرضية غياب الأمن، كخاصية دائمة وعامة للنظام الدولي، بسبب من الطابع الفوضوي الذي يتأب هذا الأخير بصورة مستمرة⁽⁴⁾. ففي غياب قوة دولية عليا، تبقى كل دولة معرضة بالقوة للتهديد من قبل أية دولة أخرى ولا يبقى لها من سبيل ضد هذه الحالة من اللامن إلا أن تستعمل الأسلحة للدفاع عن نفسها⁽⁵⁾. إنها في الحقيقة نظرية هوبز (التين، XIII Leviathan) مطبقة على العلاقات الدولية. إن هذا الشعور بالخطر الخارجي لا يمكن تجنبه بمعنى ما، إذ أن كل بلد معرض إلى أن يؤوّل خطأ الأعيال «الدفاعية» للدول الأخرى، أن يعتمد بدوره، بفعل هذا الشعور الوهمي بالخطر، إلى اتخاذ مجموعة من الاجراءات الدفاعية التي قد تفسّر هي الأخرى (خطأ) كعمليات هجومية. هكذا يصبح الخطر نوعاً من النبوءة التي تتحقق بفعل الاعتقاد بصحتها. فكل الدول ستسعى نتيجة لهذا الوضع، إلى الزيادة في حجم قوتها مقابل الدول الأخرى. إن التنافس والحرب هما إذاً نتيجتان ضرورتان للنظام الدولي، لا بسبب طبيعة الدول ذاتها، ولكن بسبب الخاصية الفوضوية لنظام الدول في مجمله.

إنّ هذا السباق نحو المزيد من القوّة ليس متأثراً بالخاصيّة الدّاخلية للدّول - التي يمكن أن تكون نيوقراطية أو أرستقراطية أو عبوديّة أو دولاً بوليسيّة فاشيّة أو دكتاتوريّة شيوعيّة كما يمكن أن تكون ديمقراطية ليبراليّة. ولقد فسّر مورغانتو كيف «أن طبيعة السياسة ذاتها التي تدفع السّياسي إلى استعمال الأيديولوجيات لحجب الهدف المباشر لفعله» هي السلطة دائماً⁽⁶⁾. فلقد اتّسعت المساحة الأرضية لروسيا، مثلاً، تحت الحكم البولشيفي مثلما اتّسعت قبل ذلك تحت الحكم القيصري: كان التوسّع هو الثابتة وليس شكلاً خاصاً بالحكم⁽⁷⁾. فنحن نتظر إذاً أن تظلّ حكومة روسيا المقبلة التي تخلّصت تماماً من الماركسيّة - اللينينية ذات نزعة توسّعية دائماً. إذ أن التوسّعية تبدو تعبيراً عن إرادة القوّة للشعب الرّوسي⁽⁸⁾. فيمكن أن يكون اليابان اليوم ديمقراطياً ليبرالياً وليس دكتاتوريّة عسكرية كما كان في الثلاثينات ويهيمن على آسيا بواسطة الين (Yen)⁽⁹⁾ وليس بقوة مدافعه، ويبقى مع ذلك هو اليابان قبل كلّ شيء.

إذا كانت شهوة السيطرة هي ذاتها بالنسبة لكلّ الدّول، فإن العامل المحدّد واقعياً للحرب ليس هو السلوك العدواني للبعض منها؛ ولكنّه في الحقيقة هو وجود أو عدم وجود التوازن بين القوّة في إطار النظام الإجمالي لهذه الدّول. وإذا وجد [هذا التوازن] فلن يتاح للعدوان بأي شكل أن يكون مربحاً؛ وإلاّ ستسعى الدّول إلى التّغلب على جاراتها. إنّ الواقعيين، في صورتهم الأنقي، يعتقدون أن توزيع القوّة هو العامل الأساسي المحدّد لحالتي الحرب والسّلم. فقد يمكن أن تكون القوّة موزّعة على شكل «ثنائية القطبين»، وذلك عندما تكون ثمة دولتان تabetان للنظام الدوليّ تسيطران على باقي الدّول الأخرى. فلقد شهدت على ذلك أثينا وأسبرطه زمان الحرب البيلوبوننسيّة وشهدت على ذلك بضعة قرون فيما بعد روما وقرطاجة، كما شهدت على ذلك أيضاً الولايات المتّحدة والاتحاد السوفييتي خلال الحرب الباردة. إنّ التّناوب هو نظام «متعدّد الأقطاب» تكون فيه القوّة موزّعة بين عدد كبير جدّاً من الأمم كما كان الحال في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فلقد طال النقاش بين الواقعيين حول معرفة أيّ من نظامي التوزيع [أي الثنائي أو المتعدّد الأقطاب] يؤلّد الاستقرار العالميّ لمُدّة أطول. وقد خلص أغلب الاختصاصيين إلى اعتبار النظام ثنائي القطبيّة أكثر حفاظاً في توفير الاستقرار على الرّغم من أن أسباب هذه الحالة ترجع أكثر ربّما إلى عوامل عارضة تاريخياً كعدم قدرة الدّول القوميّة الحديثة على أن تكون مرنة تماماً في نظم تحالفاتها⁽¹⁰⁾. إنّ التوزيع ثنائي القطبيّة للقوّة بعد الحرب العالميّة الثانية قد اعتُبر إذاً كأحد الأسباب التي جعلت أوروبا تعيش حالة من السّلم طوال النصف قرن الذي تلا سنة 1945 - وهي مدّة لم يُعرف لها مثيل في تاريخ هذه القارة.

أما عندما تكون الواقعية بالغة أقصى التطرف، فإنها تتعامل مع الدّول - الأمم كما لو كانت كرات بليار، يخفي محتواها تحت قوقعة سميكة، بحيث لا يعود يفيد شيئاً حول إمكانية التنبؤ بسلوك الكرة. إن علم السياسة الدوليّة لا يتطلب معرفة حقيقة الدّاخل [في الدّول]. فلا حاجة إلا إلى فهم القوانين الفيزيائية الميكانيكية التي تسيّر تفاعلات الكرات: كيف أن دفع كرة نحو جانب من جوانب البليار يجعلها تنب أو تنحرف حسب زاوية إضافية؛ أو كيف أن طاقة الدفع القصوى لكرة يجعلها تتوزع اختلافاً بين كرتين أخريين، فتضربهما معاً في وقت واحد. فالسياسة

العالمية لا تنهم إداً بالتفاعل بين المجتمعات الشرية المعقدة والمتطورة تاريخياً وليست الحروب كذلك صدامات بين نظم من القيم. ومن منظور «البليار» هذا، تكون المعرفة المتواضعة لطبيعة النظام العالمي (ثنائياً أو متعدد القطبية) كافية لتحديد احتمالات السلم والحرب.

إن الواقعية تأخذ في الوقت نفسه شكل الوصف للسياسة الدولية وشكل تعيين وصفة للسلوك الواجب على الدول اتباعه في مادة السياسة الخارجية. إن قيمة الوصفة الواقعية تتأق بطبيعة الحال من دقة وصفه. فيمكن أن نعتبر أنه لا يوجد إنسان خير واحد يتمنى وضع تعاليم الواقعية الوقحة موضع التطبيق إلى أن يُجر على ذلك بفعل سلوك «جمهور الأفراد غير الخيرين» كما كان يقول ماكيافيلي. إن الواقعية القائمة على الوصفات تقود إلى العديد من القواعد السلوكية التي أصبحت مألوفة لدينا.

تتمثل القاعدة الأولى في كون الحل النهائي لاختلال الأمن العالمي، بالنسبة لدولة من الدول، هو في الحفاظ على توازن قوتها مع قوة أعدائها المستظرين. وبما أن الحرب هي الحكم النهائي في الخصامات بين الدول، يجب أن تكون هذه الأخيرة قوية إداً بما يكفي للدفاع عن نفسها. فلا تستطيع، بالتالي أن تقنع بالمواثيق والمنظمات مثل الأمم المتحدة التي هي فاقدة تقريباً لكل سلطة ضغط أو تأديب. فلقد عبر عن ذلك رينهولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr)، في معرض حديثه عن عدم قدرة المجتمع الدولي على معاقبة الاحتلال الياباني لمانشوريا بقوله: «هبة المجتمع الدولي ليست بالقدر الذي يكفي [...] لخلق روح جماعية متحدة بما يكفي لتأديب الأمم المتمردة»⁽¹¹⁾. أما أشكال القوة الأخرى - كالموارد الطبيعية والقدرات الصناعية - فهي مهمة ولكن فقط باعتبارها وسائل لخلق القدرات الدفاعية العسكرية.

أما القاعدة الثانية التي تقدمها الواقعية فتتمثل في وجوب اختيار الأصدقاء والأعداء بحسب قوتهم عوض اختيارهم بحسب ايديولوجيتهم أو خاصية نظامهم الداخلي. والأمثلة على ذلك عديدة بدءاً من التحالف الأميركي السوفياتي ضد هتلر ووصولاً إلى تحالف إدارة «بوش» مع المواقف الشرق أوسطية لسوريا بغية مقاومة عراق صدام حسين. فبعد هزيمة نابليون، كان التحالف الذي يقوده الأمير ميترنيخ، الوزير النمساوي للشؤون الخارجية، ضد فرنسا قد رفض تقسيم هذا البلد أو الحصول منه على تنازلات جائرة وذلك لاعتباره أن فرنسا سوف تكون ضرورية يوماً لتلهب دور الثقال ضد تهديدات خارجية للسلم في أوروبا، قد تأتي من آفاق جديدة غير متظرة. وبالفعل، فبعد بضعة عقود لم تكن فرنسا هي الساعية لقلب الوضع الأوروبي الرأس، بل كانت ألمانيا وروسيا. إن هذا التوازن واضح الرؤية للقوى، والمحرر من كل الاعتبارات الايديولوجية أو الثارية، كان موضوع كتاب كيسنجر الأول وبقي مثلاً كلاسيكياً للواقعية الممارسة⁽¹²⁾.

أما القاعدة الثالثة فهي مرتبطة بالاثنتين السابقتين. وهي أنه يتوجب على قادة البلدان، عند تحديدهم للتهديدات الخارجية التي تنقل كاهل بلدانهم، أن ينظروا إلى القدرات العسكرية بأكثر جدية منها إلى النوايا المعلنة. فإن الواقعية متيقنة من كون النية واضحة دائماً بمعنى ما؛ وحتى لو أن بلداً ما يمكن أن يبدو صديقاً اليوم وغير مُعادي فإن مسلكه يمكن أن يتغير غداً. إن القدرات

العسكرية - كمية الدبابات، والطائرات والمدافع - ليست متغيرة بالقدر نفسه [الذي تتغير به مواقف الدول إزاء بعضها] ؛ فهي تشكل في حد ذاتها علامات دالة على النوايا الحقيقية.

القاعدة الرابعة - أو مجموعة القواعد السلوكية - هي أنه يجب فصل كل أخلاقية عن السياسة الخارجية. فلقد هاجم مورغانو الاتجاه المنتشر جداً بين الأمم نحو «مهاة التطلعات الأخلاقية لأمة بعضها مع القوانين الأخلاقية التي تحكم الكون»، مستتجاً أن ذلك يقود إلى الكبرياء والصلف في حين أن «مفهوم المصلحة معرّفاً بالفاظ دالة على القوة [...] يحفظنا في الوقت نفسه من الإفراط الأخلاقي ومن الجنون السياسي»⁽¹³⁾. وضمن الإطار ذاته من الأفكار كان كيسنجر يرى أن هناك نوعين من أنظمة الدول: «الشرعية» و«الثورية». في النوع الأول، تكون كل الدول الأعضاء قابلة تبادلياً للشرعية الأساسية لكل واحدة منها ولا تسعى إلى إلحاق الأذى ببعضها أو إلى معارضة حق الوجود للأخرى. على العكس من ذلك فإن نظام الدول الثورية كانت تسوده دائماً صراعات حادة بسبب الإرادة السيئة لبعض أعضائها في الخضوع إلى الأمر الواقع (Statu quo)⁽¹⁴⁾. لقد كان الاتحاد السوفيتي مثلاً كاملاً عن الدولة الثورية، بحجة أنه انخرط منذ ولادته في النضال من أجل الثورة العالمية ومن أجل النصر الشمولي للماركسية - اللينينية. ورغم ذلك فإن النظم الديمقراطية الليبرالية، كنظام الولايات المتحدة، قد نصرت أحياناً كدول ثورية، عندما سعت إلى فرض غط حكمها على مناطق غير مستعدة لذلك كالفيتنام وبناما. إن نظم الدول الثورية تنزع بحسب تعريفها إلى الصراع أكثر من نظم الدول الشرعية. فهذه الدول [الثورية] لا تكتفي بالتعايش وتعتبر كل صراع نفساً مانوياً من أجل المبادئ الأساسية. وباعتبار السلم، خاصة في العصر النووي، هو الغاية الأساسية، فإن النظام الشرعي مفضل إطلاقاً على النظام الثوري.

وتنتج عن ذلك معارضة شديدة ضد إدخال كل أخلاق في مجال السياسة الخارجية. فبحسب نيبوهر: يمكن أن يغدو الأخلاقي قائداً خطيراً كخطر الواقعي السياسي. فغالباً ما يكون عاجزاً عن إدراك عناصر الظلم والقهر الموجودة في كل حالات السلم الاجتماعية المعاصرة [...]. إن التمجيد شديد العمى للتعاون المتبادل ينتهي هكذا إلى القبول بالظلم التقليدية وإلى تفضيل أنماط القهر الماكرة على الأنماط الأكثر وضوحاً⁽¹⁵⁾.

ويقود ذلك إلى وضع متناقض نوعاً ما: فالواقعيون، الذين يسعون دائماً إلى المحافظة على التوازن بين القوى، القائم على القوة العسكرية، هم كذلك أولئك الذين سيسعون إلى المصالحة مع القوى المعادية. إن هذا الأمر ناتج طبيعياً عن الموقف الواقعي. فإذا كان التنافس بين الدول هو، بمعنى ما، دائماً وعاماً فإن التغييرات في أيديولوجية وإدارة الدول المعادية تخفف بشكل أساسي من مازق الأمن الدولي. فإن المحاولات في البحث عن حلول لمشكلة الأمن بوسائل ثورية - كمهاجمة أسس شرعية الحكومات المناهضة مثلاً بنقد خرقها لحقوق الإنسان - هي بالقدر نفسه مزعجة وخطيرة.

فليس من سبيل الصدفة إذاً إن كان الواقعيون الأوائل مثل ميتزنخ ديبلوماسيين بدلاً من أن يكونوا مقاتلين، وإذا كان الواقعي كيسنجر، مع احتقاره احتقاراً شديداً للأمم المتحدة، هو

المهندس لحالة الوفاق [الدولي] بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي في بداية السبعينات - وهو الوفاق المعارض بين ديمقراطية ليبرالية ودولة كلبانية تماماً. إن السلطة الشيوعية السوفيتية، كما حاول كيسنجر أن يبينه في ذلك الوقت، كانت معطى موضوعياً دائماً من معطيات الواقع الدولي الذي لا يمكن محوه ولا إصلاحه في العمق؛ فكان على الأميركيين أن يقتنعوا بفكرة توافق مع الاتحاد السوفيتي عوضاً عن المجابهة. لقد كان من مصلحة الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي اجتناب الحرب النووية، ولقد كان كيسنجر يرفض دائماً اندماج الاعتبارات الأخلاقية (كهجرة اليهود السوفيت) في مجهوداته من أجل تحقيق هذا الهدف الأساسي المشترك.

لقد لعبت الواقعية دوراً هاماً ومثمراً بعدما حوّرت التصور الأميركي للسياسة الخارجية إثر الحرب العالمية الثانية. فقامت بذلك باعفائها الولايات المتحدة من التوجه نحو البحث عن الأمن في شكله الساذج فعلاً، المتمثل في العالمية الليبرالية والمؤسس مثلاً على الثقة الكاملة في مقدرة الأمم المتحدة على تحقيق الأمن. لقد كانت الواقعية إطاراً مناسباً لفهم السياسة العالمية في ذلك الوقت لأن العالم كان يسير بحسب فرضيات واقعية. فهو لا يفعل ذلك لأن المبادئ الواقعية تعكس الحقائق اللازمة، ولكن لأن العالم كان في عمقه مقسماً بين دول ذات ايدولوجيات مختلفة تماماً ومعادية لبعضها. لقد كانت السياسة العالمية في النصف الأول من هذا القرن محكومة أولاً بعدوانية القومية الأوروبية (والمثال الأقوى على ذلك هو ألمانيا) ثم بعد ذلك بالمجابهة العنيفة ما بين الفاشية والشيوعية والديمقراطية الليبرالية. فالفاشية كانت تعترف بصراحة بموقف مورغانو، الذي يعتبر أن مجمل الحياة السياسية كان صراعاً دائماً من أجل السلطة، في حين أن الليبرالية والشيوعية تهدفان كلاهما، إلى تعميم تصورها حول العدالة: فلم يكن بالمستطاع تجنب الصراع بينهما في كل بقاع الأرض. إن العداوة الشديدة بين هاتين الايدولوجيتين كانت تعمل على جعل كل إطار للعالمية الليبرالية، يُراد به تنظيم التضاعلات بين أعضاء نظام الدول الليبرالية، أن يكون مصيره التجاهل أو أن يستعمل بطرق غير أخلاقية من أجل تحقيق أهداف قومية عدوانية. فلقد سخرت اليابان وألمانيا وإيطاليا من قرارات المجتمع الدولي بين الحربين، كما استعمل الفيتو السوفيتي في مجلس أمن الأمم المتحدة بعد 1946 باستمرار من أجل تعطيل سلطة هذه المنظمة⁽¹⁶⁾. في عالم منظم على هذه الشاكلة، كان القانون الدولي مجرد وهم وكانت القوة العسكرية هي الحل الوحيد لمشكلة الأمن - لقد كانت الواقعية إذاً تبدو الإطار الملائم لفهم حركة سير العلاقات العالمية، كما كانت توفر الدعم الفكري الضروري لإنشاء حلف شمال الأطلسي (Q.T.A.N) وسواء من الأحلاف العسكرية الأخرى مع أوروبا الغربية واليابان بعد الحرب.

إن الواقعية هي نظرة متطابقة مع السياسة الدولية في قرن يسوده التشاؤم؛ لقد تولدت طبيعياً من التجربة التي عاشها عدد هائل من مطبقيها. فهنري كيسنجر مثلاً كان يعرف بواسطة التجربة الشخصية كيف تتحول الحضارة فجأة إلى صراع من أجل السلطة؛ وذلك عندما هرب وهو طفل من ألمانيا التي غدت نازية. لقد هاجم في مذكرة الإجازة حول كاسط، المحررة عندما كان طالباً في هافارد، موقف هذا الفيلسوف من التقدم التاريخي وكان يتطلع إلى مواقف تقرب

جداً في بعض الأحيان من نوع من العدمية: فلن يكون هناك إله ولا أوالية علمانية - كما هو مفهوم التاريخ الشمولي عند هيجل - يمكنه تقديم دلالة متهاسكة تفسر مجرى الأحداث، بل كان التاريخ بالأحرى مجرد تابع، فوضوي لا ينقطع من الصراعات بين الأمم بحيث لم تتمتع الليبرالية فيها بأي موقع متميز خاص⁽¹⁷⁾.

ولكن الاسهامات الأولى للواقعية في السياسة الخارجية الأميركية لا ينبغي أن تحجب نظرنا عن الضعف الكبير لهذا النمط من التفسير في إدراك العلاقات الدولية، سواء في وصف الوقائع أو في تحديد السياسة الواجب اتباعها. لقد أصبحت الواقعية في الحقيقة نوعاً من تصنيف سحري بالنسبة للسياسات الخارجية «المذمومة» التي تقبل غالباً بدون تمييز فرضيات هذه الواقعية بدون معرفة ما إذا كانت تصلح - في مختلف الأحوال - للعالم الراهن. إن الإصرار على استخدام ذات الاطار النظري بعد انتهاء مدة صلاحيته، قد وصل إلى حد طرح المقترحات الغريبة جداً حول طريقة التفكير والعمل في عالم ما بعد الحرب الباردة. فلقد اقترح مثلاً أن يحاول الغرب المحافظة على ميثاق فرسوفيا، بحجة أن التقسيم ثنائي القطبية لأوروبا كان لا يزال يبرر السلم الذي عم هذه القارة منذ سنة 1945⁽¹⁸⁾؛ كما اعتبر كذلك أن نهاية تقسيم أوروبا سيؤدي إلى فترة من اللااستقرار ومن الخطر تتجاوز في خطورتها الحرب الباردة وأنه يمكن إصلاح ذلك بزيادة عدد الأسلحة النووية الموضوعة تحت المراقبة، في ألمانيا⁽¹⁹⁾.

إن هذين الاقتراحين يذكران بالطبيب الذي بعد مداواته لمريض بالسرطان بواسطة معالجة كيميائية طويلة وشاقة، انتهت بالنجاح، يصر بشدة على اقناع المريض بمواصلة تناول الدواء لأنه كان قد نفعه في الماضي. فحين يحاول الواقعيون مداواة مريض لم يعد قائماً، فهم يقترحون الآن علاجات باهظة الثمن وخطيرة لمريض أصبحوا في صحة جيدة. وحتى نفهم كيف انتهى المريض إلى هذه الحالة الصحية السليمة، علينا أن نرجع الآن إلى أطروحات الواقعيين حول الأسباب الخفية للمرض، أي أسباب الحرب بين الأمم.

- 24 -

سلطة العاجزين

إنّ الواقعيّة هي نظريّة تعتبر أنّ اللّامن والعدوان والحرب ممكنات دائمة في النظام الدّولي للدّول وأنّ هذه الحالة هي حالة إنسانيّة، أي أنّها لا يمكن أن تُحوّر بظهور أشكال وأنماط مجتمعات خاصّة، لأنّها شديدة التجذر في طبيعة الإنسان الثابتة. ولتدعيم هذه النظريّة يستشهد الواقعيون بدوام الحرب عبر التاريخ البشري منذ المعارك الدّامية الأولى التي رواها الإنجيل إلى المجازر العالميّة التي شهدتها هذا القرن.

كلّ هذا يُمكن أن يبدو مقنعاً لأوّل وهلة، ولكن الواقعيّة مؤسّسة على ركيزتين جدّ مهترّتين: إذ ثمة اختزاليّة لا تغنفر للأسباب ولسلوك المجتمعات البشريّة كما أنّه ثمة عجز في طرح السؤال المتعلّق بالتاريخ.

إنّ الواقعيّة، في صورتها الأنقى، تحاول إقصاء كلّ الاعتبارات المتعلّقة بالسياسة الدّاخلية واستنتاج إمكانية نشوب حروب من بنية نظام الدّول ومعه. فبحسب أحد الواقعيين فإنّ «حالة الصراع مشتركة بين الدّول لأنّ النظام الدّولي يخلق دوافع عدوانيّة قويّة [...]». إذ إنّ الدّول تسعى إلى الحفاظ على بقائها في خضم هذه الفوضويّة بمضاعفتها لقوّتها بالنسبة للدّول الأخرى [...]»⁽¹⁾ ولكن هذه الصورة الخالصة للواقعيّة تعيد إدماج بعض المصادرات الاختزاليّة جدّاً - وبدون الإعلان عن ذلك - في خصوص طبيعة المجتمعات الإنسانيّة التي تشكل النظام؛ وتُلحق [هذه المصادرات] بالنظام في مجمله عوضاً عن إلحاقها بالوحدات التي تكوّنه. فلا يُوجد مثلاً أي سبب للقول بأنّه في نظام دولي فوضوي، يجب أن تشعر كلّ دولة بكونها مهدّدة من قبل دولة أخرى، إلّا إذا كانت لنا دلائل تجعلنا نعتقد أنّ المجتمعات البشريّة هي عدوانيّة بطبيعتها. إنّ النظام الدّولي كما يصفه الواقعيّون يشبه كثيراً حالة الطبيعة عند هوبز التي يكون فيها الإنسان في حالة دائمة من حرب الكلّ ضدّ الكل. ولكن هذه الحالة لا تنتج بالنسبة لهوبز من غريزة البقاء وحدها بل من كون غريزة الحفاظ على الذات هذه مقرونة الوجود بالشعور بالخيلاء أو الرّغبة في الاعتراف. ولو لم يكن بعض الناس يسعون لفرض آرائهم على الآخرين، وخاصّة

أولئك المشبعين بالفكر الديني المتعصب، لقال هوبز نفسه دون شك إن حالة الحرب الأولى لا تأتي أبداً في المرتبة الأولى. إن غريزة البقاء لا يمكنها أن تفسر لوحدها حرب الكل ضد الكل.

إن «الحالة الطبيعية» المسألة والخالية من الصراع هي بالضبط ما يفترضه روسو مصادرةً. فهو يرفض أن تكون الكبرياء و«حب الذات» من مشاعر الإنسان الطبيعية أو ألا يكون الإنسان بحسب طبيعته، وهو الوحيد والخائف، مسلماً بالأساس بسبب كون الحاجات الأنانية القليلة التي يحس بها محققه بسهولة. إن الخوف لا يؤدي إلى البحث الذاتي عن قوة مستمرة النمو بل إلى طلب العزلة والراحة: فالحالة الطبيعية معمورة بكائنات مسالمة، تقنع بعيشها وترك سواها يعيش، مما يجعلها تحس وجودها باستقلال عن سواها من الكائنات الإنسانية. إن رد القوضى إلى الأصول يؤد إذا حالة السلم أو - بعبارة أخرى - إن عالماً من العبيد الذين يسعون فقط للحفاظ على وجودهم الطبيعي، سيندو خالياً من كل صراع باعتبار أن الأسياد فقط يدفعهم التيموس إلى خوض الصراع الدامي مع أمثالهم. فمن الممكن جداً تصور نظم دول فوضوية ليست أقل مسألة وحيث ينعدم فيها كل سبب لوجود مشكلات الاستقطاب الثنائي أو التعدي؛ هذا إذا افترضنا أن المجتمعات البشرية تتصرف كما يتصرف إنسان روسو في حالة الطبيعة أو العبد عد هيجل، أي حيث أن مصلحتهم الوحيدة لا تحقق إلا في غريزة البقاء. إن النظرية الواقعية، التي ترى أن الدول لا تأمن بعضها بعضاً فتكون مدفوعة نحو التسلح، لا تتفق من النظام بقدر ما هي نتيجة مسلمة مخفية تعتبر أن المجتمعات البشرية تنحو في سلوكها الدولي إلى محاكاة الأسياد عند هيجل الذين يريدون أن يُعترف بهم، أو محاكاة «الإنسان الأول» المتكبر عند هوبز، أكثر منه إلى محاكاة ذلك الكائن الفرع المنعزل الذي ينظر له روسو.

فإن يكون السلم عسير المثال في نظم الدول التاريخية يعني بوضوح أن بعض الدول سعى إلى ما يتجاوز مجرد بقاءه باعتبار أن هذا البقاء هو سهل المثال. وبما أن هذه الدول تشكل كيانات تيموسية كبيرة جداً، فإنها تسعى في الحقيقة إلى أن يُعترف بقيمتها أو بكرامتها لأسباب فطرية، دينية، قومية أو أيديولوجية، وتجبر الدول الأخرى في هذا السياق على الصراع أو الخضوع. إن السبب الأساسي لنشوب الحرب بين الدول هو التيموس وليس غريزة البقاء. فكما بدأ التاريخ البشري بالصراع الدموي من أجل النفوذ، فإن الصراع الدولي يبدأ بالنزاع من أجل الاعتراف المتبادل بين الدول وهو المصدر الأصلي للإمبريالية. فلا يستطيع الواقعي إذا أن يستتج أي شيء من خلال المعطيات الخام لتوزع القوة داخل نظام الدول. إذ إن مثل هذه المعلومة لا يكون لها معنى إلا إذا أوجد [الواقعي] بعض الفرضيات في خصوص طبيعة المجتمعات المكونة للنظام، مع العلم أن بعضها على الأقل ذات توجهات إمبريالية أكثر منها توجهات نحو مجرد الحفاظ على البقاء.

إن جيل الواقعيين القديم - جيل مورغانو وكينان ونيبهر وكينسجر - كان يراعي السمة الداخلية للدول في تحليلاته، وكان بذلك أقدر من مدرسة الواقعيين «البنيويين»⁽²⁾ اللاحقين الجامعة، على تفسير أسباب الصراع الدولي. فهؤلاء الواقعيون الأوائل كانوا يعترفون على الأقل بكون الرغبة البشرية في السيطرة هي السبب في الصراع وليس التفاعلات الميكانيكية لنظام

كرات البليار. ولكن يتبقى أن جميع الواقعيين بمختلف اتجاهاتهم تُغريم تفسيرات جدّ اختزالية لسلوك الدول عند حديثهم عن السياسة الداخلية.

فمن الصعب جدّاً مثلاً معرفة كيف يمكن لواقعيّ مثل مورغانثو أن يدللّ تجريبيّاً على كون الصراع من أجل السلطة، كما يقول هو ذاته، «شمولياً في الزمان والمكان». والحال، أن أمثلة عدّة تشهد على وجود مجتمعات وأفراد يُحرّكهم شيء آخر أكثر وأهمّ من الرغبة في مضاعفة قوتهم النسبية. إن الضباط اليونان عند تسليمهم السلطة إلى المدنيين سنة 1974 أو الطغمة العسكرية الأرجنتينية الحاكمة عند اعتزالها السلطة سنة 1983، ومواجهاتها هي نفسها لملاحقات قانونية ممكنة بسبب الجرائم التي ارتكبتها لما كانت في السلطة، لا يمكن أن تُفسّر منطقياً على أنها «تضاعف من قوتها» بهذا السلوك. فإنّ انكلترا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، قد خصّصت جزءاً هاماً من طاقاتها للإستيلاء على مستعمرات جديدة، خاصة في أفريقيا، في حين أنّها قامت بعد الحرب العالمية الثانية بالجهود نفسها من أجل التخلص من هذه الامبراطورية الاستعمارية. كذلك قبل الحرب العالمية الأولى كانت تركيا العثمانية تحلم بامبراطورية توسّعية «تركية» (Panturc) أو «طورانية» من المحيط الهاديء إلى آسيا الوسطى السوفيتية ولكنها تخلّت عن هذه الأهداف الامبريالية تحت قيادة أتاتورك لتقف عند حدود الدولة القومية المركزة حول الأناضول. فهل أن حال الدول السّاعية إلى «تقليص كياناتها» هي كذلك تشكّل أمثلة وشواهد على الصراع من أجل السلطة كمثّل تلك الدول التي تنزع إلى التوسع بواسطة الاستعمار العسكري؟

لو عرض هذا السؤال على مورغانثو لقال إن هذه الأمثلة هي كذلك صراع من أجل المريد من القوة لأنّه ثمة أشكال مختلفة للقوة وطرق مختلفة لاكتسابها. فبعض الدول تريد الحفاظ على قوتها باتّباع سياسة الوضع الراهن؛ البعض الآخر يريد الزيادة في قوته باتّباع سياسة النفوذ، فانكلترا المتخلّية عن مستعمراتها أو تركيا الكساليّة التي رجعت لتحكّم العقل قد بلغت كلّ منها «قوتها القصوى» لأنّها قد نجحتا في تمتينها. فلقد ضمنت كلّ من تركيا وانكلترا قوتها إلى مدى بعيد⁽³⁾، عندما قلّصتا حجمهما. فليست الدولة مضطرة إلى تأويل قوتها (بلوغ الحد الأقصى) باتّباع الطرق التقليدية كالاستعمار العسكري والتوسّع الجغرافي: إذ يمكن أن تحقّق ذلك بفضل النمو الاقتصادي أو بتصدّرها حركة النضال من أجل الحرية والديمقراطية.

إذا وصلنا في هذا الاتجاه، يصبح بديهياً أن يُفقد تعريف «القوة» كلّ قيمة وصفية أو تحليلية باعتبارها اتسعت جداً لتشمل في الوقت نفسه أهداف الدول التي تريد التصغير من حجمها وتلك التي تلجأ إلى العنف والعدوان لتوسيع مساحتها الجغرافية. إن تعريفاً مثل هذا لا يساعد على فهم السبب الذي يجعل الحرب تنشب بين الأمم. ولكن من الواضح أن بعض مظهرات «الصراع من أجل القوة» في معناه العام لا تهدّد فقط الدول الأخرى ولكنها جدّ نافعة كذلك. فمثلاً إذا فسّرنا سعي كلّ من كوريا الجنوبية وسنغافورا إلى إيجاد أسواق للتصدير، فيمكننا أن نعتبر ذلك بكلّ بداهة نوعاً من الصراع الذي قد يتواصل إلى مالا نهاية بين الطرفين، ويكون مفيداً لهما بالتبادل وللمنطقة منظوراً إليها في مجملها، والتي من شأنها أن تستفيد من مواد استهلاكية بأثمان مناسبة بفعل التنافس التجاري.

من البدهة بـمكان أن تسعى الدّول إلى امتلاك أسباب القوّة لتتمكن من تحقيق أهدافها القوميّة، حتى وإن كانت هذه الدّول لا تتوقّف عند حدود الحفاظ على النّقاء. بهذا المعنى تكون بالفعل إرادة المزيد من القوّة إرادة عامّة ولكن نغذو دلالتها ابتدائية. إنّ الدلالة تختلف تماماً حين نقول إن كلّ الدّول تريد تأويج قوّتها وخاصّة قوتها العسكريّة: فهذا يفيدنا اعتبار الدّول المعاصرة ككندا وهولندا وإسبانيا أو المكسيك دولاً تريد «تأويج قوتها»؟ إن كلّ دولة تريد دون شك أن تصبح الأغنى ولكن هذه الثروة يُبحث عنها لغاية استهلاكها محلياً وليس فقط من أجل تدعيم مكانة هذه الدّولة بين جاراتها. هذه البلدان تستطيع في الحقيقة أن تعين جاراتها على النمو الاقتصادي لأن ازدهارها مرتبط تماماً بازدهار البلدان المجاورة⁽⁴⁾.

فالدّول لا تسعى فقط إلى امتلاك أسباب القوّة بل إن لها أهدافاً متنوعة جداً تُمليها مبادئ الشرعيّة⁽⁵⁾. فمثل هذه المفاهيم تؤثر كضغوطات قويّة في إرادة السلطة لذهاتها. والدّول التي تحتقر اعتبارات الشرعيّة هذه إنّما تتحمّل مسؤولية الأخطار والأضرار الناجمة عنها. فعندما تخلّت انكلترا عن الهند وعن أجزاء أخرى من امبراطوريّتها الاستعماريّة بعد الحرب العالميّة الثانية إنّما فعلت ذلك أساساً لأنها كانت في الوقت نفسه متصرة ومُنهكة. ولكننا نستتبع كذلك أن العديد من الانكليز كانوا قد انتهوا إلى اعتبار الاستعمار غير مطابق لميثاق الأطلسي ولإعلان العالمي لحقوق الإنسان اللذين استعملتهما انكلترا لإعلانها إنهاء الحرب مع ألمانيا النازيّة. فلو كان تأويج القوّة هو الهدف الأساسي لانكلترا، لسعت إلى الحفاظ على مستعمراتها - كما فعلت ذلك فرنسا بعد الحرب - أو إلى استرجاعها عندما تكون الأمة قد نهضت اقتصادياً. إنّ تعدّر تصوّر هذه السياسة مدينٌ لكون بريطانيا العظمى قد اعترفت أن الاستعمار هو شكلٌ غير مشروع من الهيمنة.

إنّ العلاقة الوثيقة القائمة بين القوّة ومفهوم الشرعيّة تعبّر عنها أوروبا الشرقيّة أحسن تعبير. فلقد شهدت ستا 1989 و1990 تغييرات مذهشة في ميزان القوى لم يُعرف لها منيل أيام السّلم تمثّلت في انحلال معاهدة فرسوفيا وتوحد ألمانيا في قلب أوروبا. ولم تقع تغييرات في الميزان المادي للقوى: إذ لم تُحطّم دبّابة واحدة خلال معركة، وحتى أنّه لم يتمّ تبديل موقع دبّابة واحدة ضمن إطار السيطرة على القوى المسلّحة. فقد نجم هذا الانقلاب كليّاً عن تغيير في معايير الشرعيّة: إذ عندما عمّلت السلطة الشرعيّة على تجريد هذه البلاد من مصداقيّتها واحدة بعد الأخرى، ولم يعد السوفييت يمتلكون الثّقة في مقدّرتهم على الحفاظ على امبراطوريّتهم باستعمال القوّة، فلمّا تماسك حلف فرسوفيا قد اندثر بسرعة مذهلة بما لم يكن متوقّعاً أن يحدث في خضمّ النّار الحارقة لحرب حقيقيّة. إنّ عدد الدّبّابات والطائرات في بلد ما غير مهمّ إذا كان الطيّارون وجنود الدّبّابات يرفضون استعمال طائراتهم ودّبّاباتهم ضد أعداء الأمة المزعومين أو إذا كانوا يرفضون إطلاق النّار على المتظاهرين المدّعين العزل من السّلاح من أجل حماية نظام هم في خدمته إسمياً. (ويمكن أن يُقال ذلك على جيش صدام حسين الذي يعتبر ذا قوّة مذهشة نظريّاً والذي انهزم تماماً في المعركة لأن جنوده رفضوا أن يحاربوا من أجل النظام) (؟!)⁽⁶⁾ إنّ الشرعيّة تشكّل، بحسب عبارة

(*) هذا المثل - المصترض - الذي يأتي به الكاتب يشكل عينة عن التحريف المقصود للوقائع ربّما تنفّ مع التحليل الذي هو بدوره يقوم على مسلمات تصادر هل الحقائق مقدّماً. (م)

فكلاف هافال (Vaclav Havel)، «سلطة العاجزين». والواقعيون الذين لا ينظرون إلا للقدرات ولا يراعون النوايا يعوزهم الفهم عندما تُحدث النوايا تغييرات جذرية.

إن واقعة كون المفاهيم الشرعية قد تعرّضت لتغيرٍ دراميٍّ مع مرور الزمن، توحى بحدوث ضعفٍ آخر كبير في الواقعية: وهو أنها لا تضع في حسابها التاريخ^(٦). فهي تحليل مناضٍ تماماً لكلِّ مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية للناس، تقدّم الواقعية العلاقات الدولية وكأنها معزولة وسط فراغ لا زمني عميقة من مسارات التطور المحيطة بها. ولكن هذه التوصلات الظاهرية في السياسة العالمية منذ توسيديد (Thucydide) إلى حدود الحرب الباردة تُخفي في الحقيقة اختلافات دلائية في الطريقة التي تسعى فيها المجتمعات إلى امتلاك السلطة والتحكّم فيها.

تُولد الامبريالية - التي هي هيمنة مجتمع بالقوة على مجتمع آخر - مباشرة من رغبة السيد الأرستقراطي في أن يعترف به كمتفوق (أي أن يُعترف بميغالوتيميته). إن الغريزة «التييموسية» نفسها التي دفعت بالسيد إلى إخضاع العبد تدفعه ضرورة إلى السعي إلى أن يعترف العالم كلّ به وذلك بجرّ مجتمعه إلى معركة دامية مع المجتمعات الأخرى. هذا المسار لن ينتهي منطقياً قبل أن يسيطر السيد على العالم كلّ أو أن يموت دون ذلك. فالسبب الأصلي للحروب لا يتعلق إذاً بنية نظام الدول بل برغبة الأسياد في أن يُعترف بهم. وهكذا ترتبط الامبريالية والحرب طبقة اجتماعية معينة، طبقة الأسياد - التي كانت تسمّى الأرستقراطية - الذين استمدوا قواهم الاجتماعي من تصوّرهم القديم لمجابهة خطر الموت. فلقد كانت جهود الأمراء في المجتمعات الأرستقراطية (ويشمل ذلك أغلب المجتمعات حتى القرن التاسع عشر) من أجل الحصول على الاعتراف الشمولي ولكن اللامرهي كانت معتبرة شرعية من قبل الكثير. فالحروب لاغتصاب الأرض بهدف التوسّع الدائم في مجال الممتلكات كانت تعتبر طموحاً بشرياً عادياً حتى وإن كان قد شَهَرَ بنتائجها التدميرية بعض الأخلاقيين والكتاب.

إنّ طموح الأسياد «التييموسي» إلى أن يعترف بهم يمكن أن يأخذ أشكالاً أخرى، كالذين مثلاً. فالرغبة في السيطرة الدينية - أي الاعتراف بأهليتهم ومثلهم من قبل الشعوب الأخرى - يمكن أن يكون مصحوباً بالرغبة في السيطرة الشخصية، كما هو شأن الانتصارات التي حققها كورتيز (Cortés) وبيدزار (Pizarro)^(٧)؛ كما يمكن كذلك أن يحوي دوافع علمانية كما هو الحال في مختلف الحروب الدينية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. فما تشترك فيه التوسعية الملكية والتوسعية الدينية ليس هو الصراع غير المتميز على السلطة، كما يعتقد الواقعيون، ولكن هو الصراع من أجل الاعتراف.

إنّ هذه التظاهرات للتييموس كانت قد عوّضت في جزء كبير منها، في بداية المرحلة الحديثة، بأشكال اعتراف عقلانية أكثر فأكثر حيث كانت الدولة الليبرالية التعبير النهائي. لقد كان غرض

(*) هو (Frenon cortez) كما يُلفظ بالفرنسية. وكان مغامراً اسبانياً احتل كوب ودخل في حروب مروعة ضد شعب الأنزك في المكسيك، وحطم استقلاله، في مطلع القرن السادس عشر. والآخر هو (Francisco Fnzarre) مغامر اسباني فتح البيرو وحطم امبراطورية شعب الإنكا. (م)

الثورة البرجوازية التي تنبأ بها كل من هوبز ولوك هو الارتفاع أخلاقياً بالخوف العبيدي [خوف العبيد] (Servile) من الموت فوق الفضيلة الأرستقراطية للسيد ومن ثمة تصعيد التظاهرات اللاعقلانية للتييموس - كطموح الأمراء والمتدينين المتعصبين - وذلك بالتكديس للأ محدود للخبرات وللممتلكات. فحيثما كانت تقع صراعات مدنية حول مشاكل الممتلكات الوراثية أو الدينية، فقد برزت مناطق جديدة للسلم شكلتها الدول القومية الأوروبية الحديثة. إن الليبرالية السياسية في انكلترا وضعت حدّاً للحروب الدينية بين البروتستانتين والكاثوليك، التي كادت تدمر البلاد في القرن السادس عشر: فما أن جاءت هذه الليبرالية حتى أجبر الدين على التسامح.

إن السلم المدني الذي أتت به الليبرالية يجب أن يلقى منطقياً ما يقابله في العلاقات بين الدول. فالامبرالية والحرب كانتا نتيجتين تاريخيتين للمجتمعات الأرستقراطية. فإذا كانت الديمقراطية الليبرالية قد ألغت الفروق الطبقية بين الأسياد والعبيد، بمنحها العبيد السيادة على أنفسهم، يجب أن تنتهي إلى إلغاء الامبرالية كذلك. ولقد قُدمت هذه الأطروحة بشكل مغاير نسبياً من قبل الاقتصادي جوزيف شومبتر (Joseph Schumpeter)، الذي يرى أن المجتمعات الديمقراطية الرأسمالية كانت مسلبة ومناهضة للإمبرالية تماماً لأنها توفر متفاسات (منافذ) للطاقات التي كانت إلى وقت قريب مكرسة للحرب:

إن نظام التنافس يستوعب مجموع طبقات الناس في غالبيتهم في جميع مستويات الاقتصاد. والتطبيق والحذر والتجميع الدائم للطاقة هي شروط البقاء في هذا الإطار، وبدرجة أولى، في الوظائف الاقتصادية بالأساس، ولكن كذلك في النشاطات الأخرى المنظمة بحسب هذا النموذج، إذ إن طغاح الطاقة الموجه للتبذير يتوفر في الحروب والغزوات أقل بكثير منه في المجتمعات ما قبل الرأسمالية. إن طغاح الطاقة الذي قد يستخلص إنما يذهب في مجمله إلى الصناعة نفسها، يفسر ظهور أشكالها البارزة - من نمط «فائد الصناعة» - ثم ينطبق على الفنون والعلم والصراعات الاجتماعية [...] فلا يمكن للعالم الرأسمالي الصّرف أن يوفّر إذا أرضية خصبة لبروز الامبرالية [...] إن النقطة الأساسية تسئل في الخاصية اللاعدوانية الأساسية التي تتصف بها هذه الشعوب⁽⁷⁾.

لقد عرّف شومبتر الامبرالية «بالتهيؤ اللامتيز (indifférenciée) من قبل دولة للتوسع اللا محدود بواسطة القوة»⁽⁸⁾. إن جهود العرو اللا محدود هذه لم تكن خاصية كلّ المجتمعات البشرية ولا يمكن أن تكون نتيجة البحث المجرد عن الأمن من قبل مجتمعات عبيد. إنما انتشرت هذه الخاصية في أماكن وأزمنة محدّدة كمصر بعد أن طُرد الهيكسوس (Hyksos) أو كذلك في الشرق الأوسط بعد دخول العرب في الإسلام، وذلك بفعل بروز نظام أرستقراطي حيث كانت الأخلاق والقيم فيه موجهة نحو الحرب⁽⁹⁾.

فجينيالوجيا (تاريخ تكوين) المجتمعات الليبرالية الحديثة الكامنة في وعي العبيد أكثر منها في وعي الأسياد، وتأثير آخر أكبر الأيديولوجيات العبدية - المسيحية - على هذه المجتمعات، هما واضحا اليوم من خلال انتشار الشعور بالشفقة والتسامح المحدود جداً في مواجهة العنف والقتل والمعاناة. ويتوضّح ذلك مثلاً من خلال الزوال التدريجي لمقوية الإعدام في الدول المتقدمة أو من خلال الحساسية المفرطة ودائمة الانتشار تجاه قتل الحرب⁽¹⁰⁾. فخلال حرب

الانفصال (الشمال والجنوب)، كان الجنود يُعذّمون باستمرار بتهمة الفرار؛ ولكن لم يُعَدَم إلا جدي واحد هذه التهمة بعد الحرب العالمية الثانية، وقد رفعت أرملة بعد الحرب شكوى للقضاء ضد الحكومة الأميركية باسم الففيد. ولقد كان الأسطول الملكي (Royal Navy) البريطاني منذ عهد قريب يُجنّد بالقوة بحريين من الطبقات الدنيا وهو ما كان ينظر إليه آنذاك باعتباره التحاقاً بحياة عبودية لا إرادية؛ أما اليوم فإنه يغيرهم بمرتبات تنافس مرتبات القطاع الخاص ويؤمن لهم الراحة والرفاهية عندما يركبون البحر. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر كان الأمراء لا يرون أي مانع في أن يدفعوا بعشرات الآلاف من الجنود إلى الموت من أجل مجدهم الشخصي فحسب. واليوم لا يتجرأ رؤساء البلدان الديمقراطية على أن يجروا بلدانهم للحرب إلا من أجل القضايا الوطنية المصيرية، وهم يترددون طويلاً قبل أخذ هذه القرارات لعلمهم أن دستور بلدانهم لا يسمح بالتصرف المنهوي. وعندما يُقدمون على هذا التصرف، كما فعلت أميركا في الفيتنام، يُعاقبون عقاباً شديداً⁽¹⁾. وفي السياق نفسه ذكر توكفيل مستوحياً من الشعور بالشفقة منذ السنوات 1830، زمن كتابة حول الديمقراطية في أمريكا On Democracy in America، رسالة مكتوبة سنة 1675 من السيدة سيغني (Séguin) إلى ابنتها تصف فيها هذه المركزية بدهوء تام عذاب لص على الدولار لأنه مرق بعض الأوراق ثم كيف قطعت أوصاله بعد موته (أي قطع إلى أربعة أجزاء) و«عُرضت أعضاؤه في جهات المدينة الأربع»⁽²⁾.

وقد أرجع توكفيل، الذي أدهشته خفة حديث هذه المرأة حول مثل تلك الحادثة كأنها تصف حالة الطقس؛ أرجع تسامي الأخلاق منذ ذلك العهد إلى بروز المساواة. فالديمقراطية تحطم جدراناً عديدة كانت إلى عهد قريب تفرق بين الطبقات الاجتماعية؛ وهي كانت تمنع الناس ذوي الحس الرفيف والمتقنين أمثال السيدة سيغني من الاعتراف بالمعذب ككائن بشري مماثلاً لهم. ولكن اليوم تمتد رافقتا لتشمل ليس فقط الطبقات الاجتماعية الدنيا بل كذلك الحيوانات العليا⁽³⁾.

مع انتشار مبدأ المساواة الاجتماعية حدثت تغيرات هامة في اقتصاد الحرب فقبل الثورة الصناعية، كانت الثروة القومية تجمع من الفوائض الضئيلة التي توفرها جموع المزارعين الذين يعيشون في مستوى عتبة البقاء (أو تحت هذا المستوى بقليل) في مجتمعات كلها فلاحية تقريباً. فلا يمكن لأمر طموح أن ينمي ثروته إلا بالسيطرة على أراضي ومزارع عاهل آخر أو بالسيطرة على موارد ثمينة كالذهب والفضة في: «العالم الجديد» بالنسبة لاسباني الملكية؛ ولكن أهمية الأرض والعمال والموارد الطبيعية، بعد الثورة الصناعية، قد تراجعت جداً ولم تعد تعتبر مصادر ثروة، وذلك لصالح التقنية والتنظيم العقلاني للعمل. إن النمو الهائل لإنتاجية العمل الذي يوفره هذان العاملان أصبح أكثر أهمية وضمانة من أي ربح اقتصادي يحققه غزو الأراضي. فاليابان أو سنغافورا أو الهونغ كونغ مثلاً قد حازت، على الرغم من قلة أراضيها ومحدودية سكّانها وانعدام مواردها الطبيعية، على مرتبة اقتصادية تُحسّد عليها دون أن تحتاج إلى اللجوء إلى الامبريالية لتنمية ثروتها. إن محاولة العراق غزو الكويت قد أوضحت أخيراً أن السيطرة على الثروات الطبيعية كالنفط يمكن من أرباح اقتصادية محتملة كبيرة جداً. ولكن النتيجة النهائية لهذا

الغزو قد برهنت على أنه لم يعد ممكناً الحصول على ثروات جديدة باستعمال مثل هذه الطرق. وبما أن التفّاذ إلى هذه الموارد نفسها ممكن سلمياً بواسطة لعبة السوق الحرّ الاقتصاديّة، فإنّ الحرب قد فقدت معناها الاقتصادي الذي يرجع إلى مائتي أو ثلاث مائة سنة⁽¹⁴⁾.

لقد تضاعفت، في الوقت نفسه، كلفة الحرب الاقتصاديّة، التي أبف لها كائناً كثيراً، وبشكل مذهل بفعل التّفّذ التكنولوجي. فمنذ الحرب العالميّة الأولى، جعلت التقنية التقليديّة الحرب جدّ مكلفة، بحيث إن مجتمعات بكاملها تعرّضت للانهايار لدى مشاركتها في نزاع حربي، حتى وإن عُدت في صف المتصرّين في النهاية. ولا فائدة من الإشارة إلى أن السلاح النووي قد ضاعف الكلفة المحتملة للحرب، بنسب خياليّة، ولكن دور هذه الأسلحة النووية نفسها كان معترفاً به عالمياً، في الحفاظ على السّلم خلال فترة الحرب الباردة⁽¹⁵⁾. فمن الصّعب جدّاً فصل تأثير السلاح النووي عن العوامل الأخرى، كالثنائيّة القطبيّة لتفسير غياب الحرب في أوروبا منذ 1945. ولكن، بالنظر إلى الماضي، يبدو معقولاً ذلك الاعتقاد الذي يعتبر أنّه كان ممكناً أن تقود الأزمات الكبرى التي حدثت أيّام الحرب الباردة - كأزمة برلين وكوبا والشرق الأوسط - إلى حرب حقيقية لو لم تكن القرنان العظيمان واعيتين للكلفة المحتملة والمرعبة لمثل هذه الحرب⁽¹⁶⁾.

إنّ الصّفة للأعدائيّة بالأساس للمجتمعات الليبراليّة تظهر من خلال العلاقات السّلميّة جدّاً بين هذه المجتمعات. هناك الآن العديد من الكتب التي تحلّل أسباب قلّة أو بالأحرى عدم وجود حالات، أو أية حالة دخل فيها نظام ديمقراطي ليبرالي ما في حرب مع نظام آخر مماثل⁽¹⁷⁾. فميكائيل دويل (Michael Doyle)، الاختصاصي في العلوم السياسيّة يؤكّد مثلاً أن النظم الديمقراطيّة الليبراليّة لم تتحارب فيما بينها منذ ما يقارب القرنين على وجودها⁽¹⁸⁾. ويمكن لهذه النظم بالطبع أن تقاوم الدّول التي تسوسها نظم حكم أخرى، كما فعلت الولايات المتّحدة وفرنسا خلال الحربين العالميتين، في الفيتنام أو أخيراً في الخليج (الفارسي). والحماة التي تبديها هذه النظم الديمقراطيّة الليبراليّة في خوضها لمثل هذه الحروب يمكن أن تتجاوز حتى حماسة النظم الملكية التقليديّة أو الذّكتاتورية. ولكن عندما يتعلّق الأمر بعلاقاتها فيما بينها، فإنها لا تبدي آية عداوة واضحة أو رغبة في الهيمنة المتبادلة. إنّها تشترك في تبنّيها لمبادئ المساواة العامّة في الحقوق ولذلك ليس لها من سبب كاف يمكنها من إنكار شرعيّة بعضها بعضاً. ففي هذه الدّول، وجدت الميثاق الوتيميّ متنفساً خارج الحرب أو اضمحلت لدرجة يتعذر معها تقريباً حدوث أي شكل حديث للصراع الدّامي. فالمحاجة تلك لا تعني أن الديمقراطيّة الليبراليّة قد كبّلت غرائز الإنسان الطّبيعيّة العدوانيّة والعنيفة بل تعني أنّها غيّرت من طبيعة هذه الغرائز تغييراً أساسياً، وفي الوقت عينه أزالته أسباب الامبرياليّة.

إن تأثير الأفكار السّلميّة الليبراليّة على السّياسة الخارجيّة يمكن أن يلاحظ في التغيرات التي حدثت في الاتحاد السوفييتي وفي أوروبا الشرقيّة منذ منتصف الثمانينات. فمن وجهة نظر الواقعيّة، كان على الذّقطة في الاتحاد السوفييتي ألاّ تغير مكانتها الاستراتيجيّة؛ وفي الواقع، كان العديد من المراقبين المتخرّجين من المدرسة الواقعيّة يتنبأون جميعاً بأنّ غورباتشوف سوف لا يسمح أبداً بتعطيل حائط برلين أو بخسارة «الأخود» الدّفاعي الذي تشكّله أوروبا الشرقيّة

بالنسبة للاتحاد السوفيتي. ورغم ذلك، فإن جميع الثورات قد حدثت ما بين 1985 و1989 ليس كنتيجة للتغيرات المادية في الموقف الدولي من الاتحاد السوفيتي، ولكن بسبب ما أسماه غورباتشوف «الفكر الجديد». إن «المصلحة القومية» السوفيتية لم تكن معطى ثابتاً ما دام قد أُعيد تأويلها باستخدام الحد الأدنى من التعابير، من قبل رئيس الاتحاد السوفيتي ووزير خارجيته السابق شيفرنادزه⁽²¹⁾. فلقد بدأ «الفكر الجديد» بإعادة دراسة الأخطار الخارجية التي يجب على الاتحاد السوفياتي أن يجابهها. فلقد أدت الذقطة مباشرة إلى الإقلال من شأن مبادئ السياسة الخارجية السوفيتية القديمة: كمثل الخوف من «المحاصرة الرأسالية» أو من منظمة حلف شمال الأطلسي (O.T.A.N) كمنظمة «عدوانية وثأرية». وعلى عكس ذلك فسّرت جريدة منطري الحزب الشيوعي Kammunist، في بداية سنة 1988 كيف أنه «لا توجد أية قوة مؤثرة سياسياً في أوروبا الغربية أو في الولايات المتحدة» تنوي «الاعتداء العسكري على الاشتراكية» وأن «الديمقراطية البرجوازية كانت تقوم بدور الوافي من اندلاع مثل هذه الحرب»⁽²²⁾. وكما يبدو، فإن إدراك الخطر الخارجي لا يُحدّد «موضوعياً» بمكانة الدولة في النظام الدولي ولكنه يتأثر جداً بالأيديولوجيا. إن التغيرات في منطق إدراك هذه الأخطار فتحت إذاً الطريق أمام تخفيضات أحادية مكثفة في الأسلحة التقليدية السوفيتية. ولقد مكّن قلب النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية من تخفيضات أخرى أحادية للقوى العسكرية في كلّ من تشيكوسلوفاكيا والمجر وبولونيا وفي الدول الأخرى السائرة نحو الذقطة. فكلّ هذه التغيرات حدثت، لأن القوات الديمقراطية الجديدة العاملة في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية، كانت قد فهمت - بأفضل من «الواقعيين» الغربيين - أنّ النظم الديمقراطية لا يُهدّد بعضها بعضاً⁽²³⁾.

ولقد حاول بعض الواقعيين تفسير البداية التجريبية - أي الغياب الملحوظ للحروب بين البلدان الديمقراطية الليبرالية - بإظهار أن هذه الديمقراطيات ليست متجاورة (وبالتالي لا تستطيع أن تتحارب فيما بينها)، أو كذلك لأنها كانت مجبرة على التعاون بسبب شعورها العميق بالخطر الذي تمثله بلدان ديمقراطية غير ليبرالية. إن العلاقات السلمية منذ سنة 1945 بين المتصارعين التقليديين أي فرنسا وانكلترا وألمانيا لا يمكن تفسيرها بالتزامها المشترك بالنظام الديمقراطي الليبرالي ولكن بخوفها المشترك من الاتحاد السوفيتي الذي دفعها إلى التحالف في إطار منظمة حلف شمال الأطلسي وإلى الاتحاد في إطار المجموعة الأوروبية⁽²⁴⁾.

هذا النوع من التحليل لا يكون صائباً إلا إذا أصررنا على اعتبار البلدان كرات بليار وغضضنا بصرنا بعناد عما يقع داخلها. إذ في الواقع يمكن تفسير العلاقات السلمية بين بعض البلدان أساساً باعتبارها نتيجة أخطار مشتركة أكثر عمومية. فهذه البلدان سوف تدخل دون شك في علاقة عنوانية ما أن يروى هذا الخطر. فسوريا والعراق مثلاً قد تبنيّا المواقف نفسها خلال مراحل الصراع مع إسرائيل ولكنها استمرّا في صراع شديد بقية الوقت. ولكن، حتى في حالة «السلم» فإن العداوة المتبادلة بين هذا النوع من المتحالفين تبقى جليلة لكلّ مراقب. فلم تقع أية عداوة من هذا النوع بين النظم الديمقراطية المتحالفة ضد الاتحاد السوفيتي خلال الحرب الباردة. من هذا الذي، في فرنسا أو في ألمانيا الحالية، يتحدّى الفرص ليشقّ الزاين Rhin وسيطر على أراضٍ جديدة أو يثار لأحداث مأسوية قديمة⁽²⁵⁾؟ ولكي نستعيد عبارة جون مولير (John

(Müller)، فإن الحرب بين البلدان الديمقراطية المعاصرة كهولندا والدانمارك لم يمكن حتى «التفكير فيها لاشعورياً». إن الولايات المتحدة وكندا قد حافظتا على حدودهما المشتركة اللامحدودة على امتداد القارة خلال ما يقارب القرن، على الرغم من كون كندا لا تمثل الآن قوة حقيقية. وحتى يكون متناسفاً مع موقعه النظري كان يمكن للواقعي - الأميركي طبعاً - أن يدافع عن الهيمنة الأميركية على كندا بما أن الفرصة أصبحت سانحة بفعل انتهاء الحرب الباردة. فالاعتقاد أن النظام الأوروبي الذي يبرز بعد الحرب الباردة يمكن أن يرجع إلى السلوك التنافسي لقوى القرن الماضي العظيم، ليس سوى تعبير عن لاوعي بالطبيعة البرجوازية العميقة للحياة في أوروبا الحالية. إن النظام الفوضوي للدول في أوروبا الليبرالية لا يتولد الخوف والألم، لأن أغلب الدول الأوروبية تتفاهم فيما بينها تماماً. فكل دولة من هذه الدول تدرك أن جارها شديدة الالتصاق بالقيم الاستهلاكية إلى درجة تجعلها تتجنب خطر الموت؛ وكل هذه الدول مليئة بالمقاولين وبأرباب الصناعة ولكن ينقصها الأمراء والديماغوجيون ذوو الطموحات الكافية لإشعال فتيل الحرب.

ورغم ذلك فقد عرفت أوروبا البرجوازية حروباً مدمرة شهدتها العديد من سكانها الحاليين. إن الامبريالية والحرب لم يزولا بمجىء المجتمع البرجوازي؛ فالحروب الأكثر تدميراً في التاريخ قد حدثت منذ الثورة البرجوازية. كيف نفسر هذه الظاهرة؟ إن الامبريالية، بحسب تفسير شومبتير هي نوع من التأسلية (Atavisme)^(*)، ومن موروث عهد قديم في تطور المجتمع الشرقي: «إنها عنصر ناتج عن ظروف الحياة الماضية لا الحاضرة أو بعبارات تعليل اقتصادي لتاريخ فإنها تولد علاقات إنتاج ماضية أكثر منها راهنة»⁽²⁴⁾. وفي حين كانت أوروبا قد مرت بسلسلة من الثورات البرجوازية، واصلت الطبقات الحاكمة الأوروبية إلى حدود نهاية الحرب العالمية الأولى، في الخروج من الصفوف الأرستقراطية التي لم تكن مفاهيم العظمة والمجد القومي مستبدلة لديها بالتجارة. إن الأخلاقية الحربية للمجتمعات الأرستقراطية قد تم نقلها للخلف الديمقراطي وبالتالي يمكنها أن تطفو على السطح في لحظات الأزمة أو التحميس القومي.

يجب أن نضيف لهذا التفسير الذي قدمه شومبتير لاستمرار الامبريالية والحرب كميراث نأسل عن المجتمعات الأرستقراطية تفسيراً آخر مأخوذاً مباشرة من تاريخ التيموس. فبين الأشكال القديمة للاعتراف المتمثلة في الطموحات الملكية السلالية والذنية وبين الحل الكلي الحديث الذي توفره الدولة الشمولية والمنسجمة، يستطيع التيموس أن يأخذ شكل القومية. لقد لعبت القومية دوراً كبيراً في حروب هذا القرن، ويُعتبر ظهورها من جديد في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي خطراً على سلم أوروبا اللاشيوعية سيكون هذا الإشكال موضوع اهتمامنا الآن

(*) نوع من الوراثة لمظاهر فيربولوجية، أو عوده للأفكار والسلوكيات المتأخرة، مقولة عن لأجداد ونأي لدى أجيال متقدمة. وقد اصطلح على تسميتها بالعربية: التأسلية. (م)

- 25 -

المصالح القومية

إنَّ القومية هي ظاهرة حديثة بشكل خاص لأنها تعوّض العلاقة سيّد - عبد بالاعتراف المتبادل والمتساوي . ولكنها ليست ظاهرة عقلانية بشكل تام لأنها تخصّ بالاعتراف أعضاء المجموعة القومية أو الاثنية فقط . إنَّ القومية هي شكل من الشرعية أكثر ديمقراطية وأكثر مساواتية من الملكية الوراثية مثلاً، حيث يمكن أن تُعتبر شعوب بأكملها جزءاً من الإرث المالي . ولا يجب أن نستغرب اقتران الحركات القومية الوثيق بالحركات الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية . ولكن الكرامة التي يطلب القوميون الاعتراف بها ليست هي الكرامة الإنسانية الشمولية، بل كرامة مجموعتهم القومية . إنَّ مطلب اعتراف من هذا النوع يؤدي احتياطياً إلى الصراع مع مجموعات أخرى تريد النوع نفسه من الاعتراف . فتكون القومية هكذا قادرة تماماً على تعويض الطموحات السلالية والدينية كأساس للإمبريالية وهو بالفعل الدور الذي قامت به في ألمانيا .

إن استمرار الامبريالية والحرب بعد الحروب الكبرى البرجوازية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يرجع إذاً إلى بقاء الأخلاقية الحربية الوراثية فحسب، ولكن كذلك لكون ميغالوتيما السيّد لم يجرّ تصعيدها تماماً في النشاط الاقتصادي . فإن نظام الدّول خلال القرنين الأخيرين كان مكوناً من مزيج بين مجتمعات ليبرالية وأخرى غير ليبرالية . وكانت الأشكال اللاعقلانية للتيقوس، كالقومية، في هذه المجتمعات الأخيرة حرة غير مقيدة، ولقد تأثرت كلّ الدّول بشكل أو بآخر بهذه الظاهرة . فالقوميّات الأوروبية كانت متداخلة جداً فيما بين، خاصة في أوروبا الشرقية والجنوبية الشرقية حيث كان السعي إلى توحيد أوصالها وتكوين دول قومية مصدراً كبيراً للصراعات . ولقد تواصلت هذه الصراعات في المنطقة كلها وتأكّدت بصفة ألينة من خلال الحرب الأهلية اليوغسلافية سنة 1991 . فالمجتمعات الليبرالية قد دخلت في حرب دفاعية ضد هجمات الدّول غير الليبرالية، وهاجمت كذلك وغزت مجتمعات غير أوروبية . إنَّ العديد من الدّول ذات النظم الليبرالية الواضحة كانت قد شابها تخالط مع القومية المتعصبة، ولقد حاولت هذه المجتمعات بدون جدوى تعميم مفاهيمها للحقوق عن طريق تأسيس المواطنة على العرق أو الأصل الإثني . إن انكلترا وفرنسا «الليبراليتين» قد استطاعتا خلال العقدين

الأخيرين للقرن التاسع عشر، تكوين امبراطوريات كولونيالية ممتدة في كل من أفريقيا وآسيا بواسطة الهيمنة بالقوة على المناطق دون موافقة سكانها معتبرين أن كرامة الهنود والجزائريين والفيتناميين،... إلخ أقل مستوى من كرامة شعبيهما. فالليبرالية، بحسب عبارة المؤرخ ويليام لانجر (W. Langer)، «كانت كذلك انعكاساً للقومية خارج حدود أوروبا، انعكاساً على المستوى الدولي للصراع من أجل السيطرة ويهدف تحقيق توازن بين القوى مثلما كان قائماً في القارة الأوروبية خلال عصوره»⁽¹⁾.

لقد كان لنمو الدول القومية الحديثة بعد الثورة الفرنسية عدة نتائج هامة أثرت بصورة أساسية على طبيعة السياسة الدولية⁽²⁾. إذ أصبحت حروب الملكيات الحاكمة مستحيلة، تلك التي كان فيها الأمير يدفع، وبكل بساطة، بمجموعات من المزارعين من جنسيات مختلفة إلى المعارك لغزو مدن أو مقاطعات. فلم يعد ممكناً أن تكون هولندا «تابعة» لاسبانيا ولا ييمونت Piémont إلى النمسا بسبب زواج أو غزو امتد إلى عدة أجيال. فتحت ضغط التوجه القومي، سقطت الامبراطوريات متعددة الجنسيات كالهابسبورغ والعثمانيين. إن القوى العسكرية الحديثة، كالسياسة، قد أصبحت أكثر ديمقراطية بكثير لارتكازها أساساً على «الهوية الجماعية» للسكان المدنيين. فتغدو أهداف الحروب، بفعل مشاركة هؤلاء السكان، متوافقة مع الصالح العام للأمة جمعاء وليس فقط مع طموحات أو بالأحرى نزوات فرد واحد ولو كان السلطان. أما الأحلاف والمواثيق فإنها تصبح كذلك أكثر صلابة وأكثر دقة وذلك لأن الأمم والشعوب لا يمكن تحريكها كما لو كانت قطعاً في لعبة الشطرنج. لا يصدق هذا الكلام فقط على الديمقراطيات الواضحة بل كذلك على الأمم القومية كالألمانيا في عهد بيسارك التي ردت على ضغوطات الهوية القومية، حتى في غياب السيادة الشعبية⁽³⁾. وأكثر من ذلك فإن الشعوب التي لم تعد، منذ عهد قريب، متحمسة للحرب بدافع قومي، قد بلغت قمة الهيجان «التي موسمي»، التي نادراً ما بلغتها صراعات الملكيات الوراثية، بحيث تمنع قادتها من التعامل بلطف ولين مع الأعداء. ومعاهدة فرساي (Versailles) التي وضعت حداً للحرب العالمية الأولى تعتبر المثال الأساسي على ذلك. فعلى خلاف مؤتمر فينا، تمكنت معاهدة فرساي من إحلال توازن مناسب للقوى اعتياداً على ضرورتين: من جهة، احترام مبدأ السيادة القومية برسم الحدود داخل الامبراطوريتين الألمانية والنمساوية - المجرية (Austro-hongrois) المتفككتين؛ ومن جهة أخرى، لتحقيق مطلب الفرنسيين وهو أن تعوّض لهم ألمانيا خسائرهم [حسب المبدأ الشائع آنذاك القائل: على ألمانيا أن تدفع!].

من الضروري، مع الاعتراف بالمكانة الكبرى التي حظيت بها القومية خلال القرون الأخيرة، وضع هذه الظاهرة في منظورها الصحيح. فغالباً ما يتناول الصحفيون أو رجال السياسة أو حتى الجامعيون، القومية وكأنها تعكس مطلباً أساسياً وعميقاً للطبيعة البشرية؛ وكأن «الأمم» التي تأسست فيها هذه القومية كانت كيانات اجتماعية لا زمنية تشبه في جذورها الدولة أو العائلة. إن محكمة الأمم تعتقد أنه إذا صحا الشعوب القومي فإنه سيمثل قوة أساسية في التاريخ لا يمكن لأشكال الارتباط الأخرى كالدين أو الايديولوجيا أن توقف زحفها، وأنها ستنتهي إلى القضاء

على تشعبات الشيوعية أو حتى الليبرالية الخائفة⁽⁴⁾. لقد بدا أخيراً أن هذا الموقف قد ندعم بحرياً بظهور المشاعر القومية ثانية في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي إلى حد أن بعض المراقبين قد تنبأ منذ ذلك الحين، بأن الفترة التي سوف تلي الحرب الباردة ستكون فترة قومية جديدة شبيهة بما حدث في الماضي خلال القرن التاسع عشر⁽⁵⁾. فالشيوعية السوفيتية كانت تعتقد مبدئياً أن مشکل القوميات ما هو إلا أحد فروع مشکل الطبقات الأساسي جداً، وكانت تدعي أنها قد حلت هذا المشكل بصورة نهائية بإقدامها على التطور في اتجاه مجتمع لا طبقي. فإن عملية طرد القوميين اليوم للشيوعيين من السلطة في كل جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق وكذلك في كل أوروبا الشرقية الشيوعية سابقاً، والاطلان الواضح لإدعاء الشيوعية هذا قد حطّم، في نظر العديد، مصداقية إدعاءات كل الأيديولوجيات الشمولية القائلة بقتلاع الشعور القومي نهائياً.

ودون أن ننفي سلطة القومية في قطاعات كثيرة من عالم ما بعد الحرب الباردة، فإن النظر إلى هذه الظاهرة باعتبارها ذات ديمومة وقابلة للغلبة دائماً، ليس صحيحاً ويعبر عن رؤية قصيرة المدى. أولاً، إن هذه النظرة للأشياء تجهل إلى أي حد تُعثر القومية ظاهرة حديثة وعرضية. فالقومية بحسب أرنست غلنار (Ernest Gellner) ليس لها أي جذر عميق في نفس الإنسان⁽⁶⁾. لقد أحسّ الناس بمشاعر وطنية تجاه مجموعات اجتماعية كبيرة طيلة وجود هذه المجموعات، ولكن توجب انتظار الثورة الصناعية كي يتم تحديد هذه المجموعات باعتبارها وحدات لغوية وثقافية مسجّمة. ففي المجتمعات ما قبل الصناعية، طبعت الاختلافات الطبقة جميع العلاقات الناشئة بين الأشخاص الذين ينتمون إلى القومية نفسها؛ ووقفت حاجزاً منيعاً أمام العلاقات المتبادلة. فلقد كان للنبيل الروسي دون شك نقاط مشتركة مع النبيل الفرنسي أكثر منه مع فلاح روسي (Moujik) يعيش معه على أراضيه: فالنبيل الروسي لا يشترك في وضعيته الاجتماعية فقط مع النبيل الفرنسي بل كان يتكلم أيضاً لغة هذا الأخير، في حين كان يستحيل عليه دون شك التواصل مع أحد مزارعيه⁽⁷⁾. لم تكن الوحدات السياسية تعبر أي اهتمام للقوميات: فلقد كان الامبراطور هابزبورغ شارل كينت (Habsbourg Charles Quint) يحكم في الوقت نفسه أجزاء من ألمانيا وإسبانيا وهولندا والعالم الجديد عندما كاد الأتراك العثمانيون يحكمون في الفترة عينها من اسطنبول، الأتراك والعرب والبربر ومسيحيين أوروبيين.

إن المنطق الاقتصادي الذي أدخلته الفيزياء الحديثة - كما عرضنا ذلك في الجزء الثاني من هذا الكتاب - قد أجبر بطريقة جذرية كل المجتمعات التي استعملته على أن تصبح مجتمعات أكثر مساواتية وأكثر انسجاماً وأحسن تربية. لقد توجب على الحكام والمحكومين أن يتكلموا اللغة نفسها باعتبارهما معنيين بالاقتصاد القومي نفسه؛ ولقد استدعى الأمر تمرين القرويين الذين تركوا الأرياف على هذه اللغة وتوفير التربية الضرورية التي تمكنهم من العمل في المصانع الحديثة وحتى في المكاتب. لقد اتحت الفروقات الاجتماعية السابقة إن كانت طبقية أم أسرية، قبلية أم طائفية أمام مستلزمات حركة العمل، دون أن تترك للأفراد إلا اللغة والثقافة اللغوية المشتركين وذلك كشكل ارتباط اجتماعي أساسي. فكانت القومية أساساً نتاجاً لحركة التصنيع وللإيديولوجيات الديمقراطية والمساواتية التي رافقتها⁽⁸⁾.

إن الأمم التي تمّ انشاؤها على أساس القومية الحديثة قامت في جزء كبير منها على القطاعات

اللغوية «الطبيعية» الموجودة قبلاً. ولكن هذه الأمم قد «صُنعت» أيضاً عن وعي من قبل القوميين، الذين كانوا يتمتعون بحرية كبيرة في تحديد المجموعات التي تُكوّن وحدة لغوية وفي تعيين العناصر التي تجعل منهم أمة⁽⁹⁾. فـ «صحوة» القوميين الحالية مثلاً في آسيا الوسطى السوفيتية هي نتيجة الهيمنة البولشفية: إذا لم تكن في هذه المنطقة ثمة وحدات لغوية واعية بذاتها، وعلى الأوزباكستانيين والتركمانين أو كذلك الكازاخستانيين أن يقوموا اليوم ببحوث في المكتبات من أجل «إعادة اكتشاف» - إذا ما استطاعوا - لغات وثقافات «تاريخية». والتي ستعقد في الحقيقة بالنسبة إليهم مكتسبات جديدة تماماً. فلقد لاحظ أرنست غلنار أنه ثمة ثمانية آلاف لغة على وجه الأرض «طبيعية»، سبعائة منها أساسية، ولكن في المقابل ثمة أقل من مائتي أمة. والعديد من الدول القومية القديمة التي تحوي اثنتين (أو أكثر) من المجموعات - كاسبانيا بأقلياتها العديدة الباسكية والكتلانية، أو كذلك فرنسا بما تحويه من بروتونين وكورسيكيين - تتعرض اليوم إلى ضغوطات (في بعض الأحيان مسلحة) من أجل الاعتراف بهوية مستقلة لهذه المجموعات. إن ذلك يبيّن سوضوح أن الأمم ليست مصادر ارتباط «طبيعية» دائمة بالنسبة للشعوب على امتداد التاريخ. إن الاستيعاب أو إعادة التعريف هما عمليتان ممكنتان دائماً أو بالأحرى عامتان جداً⁽¹⁰⁾.

ولكن يبدو أن للنزعات القومية تاريخاً معيناً. ففي بعض لحظات التطور التاريخي، كما هو الحال بالنسبة للمجتمعات الفلاحية، لم توجد هذه النزعة أبداً في وعي الناس. هذه النزعات تكبر خاصة عند التحول نحو المجتمع الصناعي، وتصبح حادة عندما لا يُعترف في الوقت عينه بالهوية القومية والحرية السياسية لشعب حقق أحداثه الاقتصادية. فليس من المستغرب إذاً أن يكون البلدان الغربيان اللذان اخترعا القومية المتطرفة الفاشية - أي إيطاليا وألمانيا - هما الأخيران في أوروبا في بلوغ مرحلة التصنيع وتحقيق الوحدة السياسية، وليس من المستغرب أيضاً أن تكون النزعات القومية الأشد مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، تلك التي تنتمي إلى المستعمرات السابقة الأوروبية في العالم الثالث. واعتباراً لما حدث في الماضي القريب، لا ينبغي أن نستغرب كذلك وجود النزعات القومية الأشد قوة حالياً في الاتحاد السوفيتي وفي أوروبا الشرقية، حيث كان التصنيع متأخراً نسبياً - وبصفة خاصة - حيث كانت الهويات القومية مغموعة أو بالأحرى مداسة من قبل الشيوعية منذ أمد بعيد.

ولكن، بالنسبة للمجموعات القومية ذات الهويات الواضحة منذ زمن طويل، يبدو أن الأمة كمصدر تعريف «تيموسي» قد آلت إلى الزوال. ويبدو أن ظاهرة الزوال هذه قد أصابت خاصة المناطق التي كانت قد خربت هياكلها العواطف القومية سابقاً - أي أوروبا. ففي هذه القارة لعبت الحربان العالميتان دور المحرك القوي لإعادة تحديد مفهوم القومية بطريقة أكثر تسامحاً. إن شعوب أوروبا، بعد أن عانت التجربة المروعة للأعقلانية الكامنة المرعبة الناجمة عن شكل الاعتراف القومي، قد انتهت إلى القبول بالاعتراف الشمولي والمساواتي كخيار قيم ومطلوب. ولقد نتج عن ذلك لدى الذين بقوا على قيد الحياة بعد الحربين، جهودٌ حثيثة لمحو الحدود القومية وتحويل العواطف الشعبية عن التأكيد القومي للذات نحو النشاطات الاقتصادية. فأتت المجموعة

الاقتصادية الأوروبية نتيجة لذلك، وأصبحت مشروعاً مهماً في السنوات الأخيرة بفعل التنافس الاقتصادي مع الولايات المتحدة والشرق الأقصى. ومن البديهي أن السوق الأوروبية المشتركة لم تمنح الاختلافات القومية وأن هذه المنظمة تصطدم دائماً بصعوبات في تحديد من تسند إليه السيادة ما فوق - القومية (Supranationale) التي طالما تمنّاها مؤسسوها. ولكن نمط القومية المنتشر في السوق الأوروبية المشتركة في خصوص مسائل مثل السياسة الفلاحية المشتركة أو الوحدة النقدية، يُمثل منذ الآن شكلاً ملطفاً كثيراً وصديقاً خافئاً جداً للقوى التي أشعلت الحربين العالميتين.

كان ينبغي على أولئك الذين يدّعون أن النزعة القومية هي قوة أولية وجدّة قوية بحيث لا يمكن القضاء عليها وتعويضها بمركب من الليبرالية والمصالح الاقتصادية الأناثية، ينبغي عليهم أن يولّوا اهتمامهم مصير الأديان المنظمة، كمحور اعترافي يسبق مباشرة النزعة القومية. لقد مرّ زمن كان فيه الدين يلعب دوراً هاماً جداً في السياسة الأوروبية: فالكاثوليك والبروتستانتون كانوا يتظلمون وقتها في أحزاب سياسية حقيقية ويبدّدون ثروة أوروبا في حروب طائفية. فالليبرالية الانكليزية كانت، كما رأينا، ردّ فعل مباشر على التعصّب الديني المميّز للحرب الأهلية التي دمّرت البلاد. ولقد انتصرت الليبرالية على الدين، خلافاً للقائليين في ذلك العهد إن الذين عنصر دائم وضروري للساحة السياسية. فيعد قرون من المجابهة مع الليبرالية تعلّم الذين أن يكون متسامحاً. وفي القرن السادس عشر، كان يمكن أن يبدو غريباً بالنسبة لأغلب الأوروبيين، ألا تُستعمل السلطة السياسية بهدف فرض الإيمان في عقيدتهم الطائفية. أما اليوم، فإن الفكرة القائلة إن ممارسة ديانات أخرى مخالفة لعقيدتك يمكن أن تُهين تلك العقيدة أصبحت فكرة شاذة حتى بالنسبة لرجل الدين الأكثر تقوى. . وهكذا أصبح الذين تابعاً لمجال الحياة الخاصة - مُبعداً، على ما يبدو، وبصفة شبه كلية عن الحياة السياسية في أوروبا⁽¹¹⁾.

ففي حالة إمكانية إعادة النظر في القومية وتحديثها مثل الدين، بحيث تقبل النزعات القومية الفردية أن تكون لها هوية منفصلة ولكنها مساوية لهويات جيرانها، فإن أساس القومية والامبريالية والحرب سوف يتجه نحو الذبول⁽¹²⁾. فالكثيرون يعتقدون أن التوجه الأوروبي الحالي نحو الاندماج هو مروق مؤقت آلت إليه تجربة الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة التي تلت، ولكن التوجه العام لتاريخ أوروبا الحديث إنما هو نحو القومية. ويمكن أن تكون الحربان العالميتان، على العكس، قد لعبتا دوراً هاماً لدور الحروب الدينية بالنسبة للدين في القرن السادس عشر عندما لم تؤثر فقط في وعي الجيل اللاحق مباشرة ولكن كذلك في وعي كل الأجيال اللاحقة.

إذا كانت النزعة القومية ذاهبة نحو الزوال كقوة سياسية فينبغي لها أن تصبح متسامحة كما كان الذين قبلها. فالمجموعات القومية يمكن أن تحافظ على لغاتها وشعورها بهويتها المنفصلة ولكن يجب أن يُعبر عن هذه الهوية من باب أولى في المجال الثقافي عوضاً عن المجال السياسي. فباستطاعة الفرنسي أن يتلذذ بخموره والألماني بمقناقه، ولكن كلّ ذلك يبقى تماماً داخل حدود الحياة الشخصية. لقد حدث هذا النوع من التطور في البلدان الديمقراطية الليبرالية الأكثر تقدماً في أوروبا خلال الجيلين الأخيرين. وعلى الرغم من كون النزعة القومية في المجتمعات الأوروبية المعاصرة جدّ واضحة دائماً، فإنها تبقى مع ذلك مختلفة تماماً عن نمط النزعة القومية التي وجدت

خلال القرن الماضي، عندما كانت مفاهيم «الشعوب» والهويات القومية جديدة نسبياً. فمنذ سقوط هتلر لم تَرَأَ نزعة قومية أوروبية - شرقية في الهيمنة على قوميات أخرى مفتاح هويتها. على العكس، فإن النزعات القومية الأكثر حداثة قد اتبعت الطريق الذي رسمه ألتاتورك، معتبرة أن مهمتها هي تمثين وتنقية هويتها القومية داخل الوطن التقليدي [الأم]. ويمكن حتى القول إن كل النزعات القومية التي بلغت النضج تمر بمسار «التريك»، كما لا يبدو أنها قادرة على خلق امبراطوريات جديدة، إذ ليس بإمكانها إلا أن تجزئ الامبراطوريات الموحدة. إن القوميّين الحاليين الأكثر جذرية - الحزب الجمهوري التابع لشونهور Schönhuber في ألمانيا، الجبهة القومية بقيادة لوبان في فرنسا - منشثون لا بالهيمنة على الأجانب بل بطردهم من أجل الاستمتاع فيما بعد بلذة الحياة بعيداً عن كل شغب، تماماً كبرجوازي المثل النهم. إن الأمر الباعث على الدهشة والأكثر إيجاءاً هو كون النزعة القومية الروسية، التي تعتبر عادة الأكثر رجعية في أوروبا، سريعاً ما عرفت مسيرة «التريك» تاركة وراءها توجّهما الأول التوسعي لصالح مفهوم «روسيا الصغرى»⁽¹³⁾. لقد دفعت أوروبا الحديثة بسرعة إلى المراهنة ثانية على سيادتها والتمتع بهويتها القومية في كنف الحياة الشخصية الدافئة. إن النزعة القومية، مثلها مثل الدين، غير مهتدة بالزوال ولكن، كالذين أيضاً، يبدو أنها فقدت الكثير من مقدرتها على دفع الأوروبيين إلى المجازفة بعيشهم الرغيد في نشاطات امبريالية كبرى⁽¹⁴⁾.

إن ذلك لا يعني بطبيعة الحال أن أوروبا سوف تكون متحررة مستقبلاً من كل صراع قومي. وسوف يصبح ذلك بصفة خاصة على النزعات القومية الجديدة التي تحررت أخيراً في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي والتي كانت قد بقيت خاسدة وكأنها مشلولة بفعل سحر الشيوعية المؤذي. قد يمكننا أن نترقب حدوث معارك قومية عنيفة في أوروبا مع نهاية الحرب الباردة، إذ أن الاعتراضات التي طالما كُتبت يمكنها أن تُترجم إلى المطالبة الملحة بالحقوق الفعلية والمقرّصة. إن الانفجار الخطير للدول متعددة الجنسيات كما هو الحال بالنسبة للاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا ينشأ بسلسلة من الأحداث المدمرة والدموية. ففي هذا البلد الأخير، زرع ديكور الحرب الأهلية منذ سنة 1990 بفعل الانتخابات الحرة التي وقعت في سلوفينيا وكرواتيا وصربيا والتي حملت إلى السلطة حكومات استقلالية ومعادية للشيوعية في الجمهوريتين الأولى⁽¹⁵⁾. فها، كما هو الحال في روسيا، سيكون الفصل المادي البحث بين مختلف المجموعات القومية صعباً للغاية والإحصاء يبين مثلاً أنه ثمة ما يقارب الستين مليوناً من الروس الذين يعيشون خارج القيدراية الروسية. وأكثر من ذلك، فإنه نظراً لمستوى غمّهم العام الاجتماعي والاقتصادي، ستكون هذه النزعات في قسمها الكبير بدائية جداً تقريباً ومتعصبة وشوفينية وحاولية لجذور عناصر امبريالات جديدة.

وكذلك فإن الدول القومية المتواجدة منذ زمن طويل ستكون في أغلب الظن عرضة لهجمات ومطالب المجموعات اللغوية الأقلية التي تريد أن يُعترف باستقلاليتها. فالسلفاك يريدون اليوم أن يعترف التشيك بهويتهم المستقلة. كما أن السلم والازدهار في كندا الليبرالية لا يكفيان بالنسبة لعدد كبير من الكنديين الفرنسيين الذين يعمرّون الكيبك والذين يطالبون أيضاً بالحفاظ على

خصائصهم الثقافية المتميزة. إنَّ العدد المُحتمل للأُمم القوميَّة التي يمكن أن يحقق الأكراد والأرمن والاستونيون والأوسيت والتينيون والسلفونيون والكيرقيزيون... وغيرهم هويتهم القوميَّة، هو عددٌ غير محدود فعلاً.

ولكن هذه التظاهرات الجديدة للنزعات القوميَّة يجب كذلك أن تُوضع مجدداً في إطارها الصحيح. فبدأً ذي بدء ستظهر النزعات الأكثر حدة في أجزاء من أوروبا محدثة منذ زمن قريب وخاصة في البلقان أو كذلك في المناطق المجاورة لها، وفي الأجزاء الجنوبيَّة للإمبراطورية الروسيَّة السابقة. إنَّ هذه الأجزاء ستؤول، على أغلب الظن، إلى الاضطراب بدون أن تؤثر على التطور بعيد المدى للنزعات القوميَّة القديمة الأوروبيَّة في اتجاه التسامح الذي أشرنا إليه أعلاه. ففي حين أن شعوب القوقاز السوفييتيَّة أصبحت مسؤولة عن أحداث عنف يعجز الوصف عنها، يغدو احتمال توجُّه النزعات القوميَّة في النصف الشمالي لأوروبا الشرقية - تشيكوسلوفاكيا، المجر، بولونيا ودول البلقان - نحو عدوانيَّة لا تتفق والليبراليَّة، احتمالاً ضعيفاً جداً لغاية اليوم. ولكن ذلك لا يعني أنَّ دولاً كيوغسلافيا أو تشيكوسلوفاكيا لا يمكن أن تتفكك أو أن بولونيا وليتوانيا غير معرضتين للصراعات الحدوديَّة. إلَّا أن هذه المصيبة سوف لا تجر بدون شك إلى عاصفة العنف السياسي والإثني التي نشاهدها في بقاع أخرى، ومستواها بالتأكيد ضغوطات الاندماج الاقتصادي.

وثانياً، سيكون تأثير الصراعات القوميَّة الجديدة على السِّلْم والأمن العام في أوروبا والعالم محدوداً للغاية أكثر منه في سنة 1914 عندما أشعل قومي صربي الحرب العالميَّة الأولى بقتله ولي عهد هيزبورغ. وحتى إذا كان المجرىون والرُّومانيُّون، الحديشو التحرر، في حصار مستمر حول وضع الأقلية المجرية في ترانسيلفانيا، فسوف لا يكون من صالح أية قوَّة عظمى أوروبيَّة استغلال مثل هذا الصراع لتقوية مكانتها الاستراتيجيَّة. على العكس، فإنَّ الدُّول الأوروبيَّة الأكثر تقدماً ستبحث، في أغلب الظن عن كيفية تحنُّب الدَّخول في هذا النوع من العداوة ولن تتدخَّل إلَّا في حالة الخرق الواضح لحقوق الإنسان أو في حالة تعريض رعاياها للخطر. إنَّ يوغسلافيا، التي بدأت على أرضها أحداث «الحرب الكبرى» تتفكك يومياً كوحدة قوميَّة: إن هذا التطور البعيد كلَّ البعد عن إشعال نار حرب أوروبيَّة واسعة النطاق، لا يزال مجهولاً في جزء كبير منه من قبل العالم بأجمعه. أمَّا باقي أوروبا فقد قرَّر، باتفاق جماعي، أن يبقى بعيداً عن المشكلة وأن يعزل يوغسلافيا عن مشاكل الأمن الأوروبي⁽¹⁶⁾.

إنَّ مبدأ الشرعيَّة المؤسَّس على الهوية القوميَّة قد تركَّز في العالم الثالث بعد الحرب العالميَّة الثانية؛ وهو بذلك يكون قد وصل متأخراً عن نشوئه في أوروبا، شأنه شأن التصنيع، ولكن كان له التأثير عينه عند وصوله إلى بلدان هذا العالم. وفي حين كان عدد بلدان العالم الثالث التي كانت ديمقراطية في السنوات ما بعد 1945 قليلاً نسبياً، فإنَّ أغلب هذه البلدان قد تحلَّت منذ ذلك العهد عن أشكال الشرعيَّة الوراثة والدينيَّة لصالح مبدأ حق تقرير المصير القومي. إنَّ الخاصية الحديثة لهذه النزعات القوميَّة قد أنتجت تأكيدات للذات مرعبة وحاسمة أكثر بكثير من النزعات القوميَّة السابقة، الأفضل تأسساً والأكثر ثقة في أوروبا. إنَّ النزعة القوميَّة العربيَّة مثلاً قد

تأسست على الآمال الوحدوية نفسها التي كانت تحرك النزعات القومية الثائرة الإيطالية والألمانية في غضون القرن الماضي، ولكنها لم تنته أبداً إلى خلق دولة عربية واحدة ومندمجة سياسياً.

إنّ نمو التوجّه القومي في العالم الثالث قد عدّل هو الآخر بوجه ما طبيعة الصّراعات الدّولية. فالقبول العام ببدا حرية تقرير المصير القومي - وليس بالضرورة تحت شكل الانتخابات الحرة ولكن باعتباره حق المجموعات القومية في العيش حرة في أوطانها التقليدية - قد جعل كل تدخل عسكري أو كلّ محاولة توسع جغرافي صعباً جداً. فإنّ قوة النزعة القومية في العالم الثالث قد انتصرت في كلّ مكان تقريباً أياً كانت ظاهرياً مستويات التنمية والمقارنة: فلقد طرد الفرنسيون من الفيتنام ومن الجزائر وطردت الولايات المتحدة من الفيتنام وطرد السوفييت من أفغانستان وطرد الليبيون من التشاد وطرد الفيتناميون من الكمبودج وهكذا دواليك⁽¹⁷⁾. إنّ التغييرات الأساسية التي حدثت في الحدود الدّولية منذ سنة 1945 كانت دائماً تقريباً انقسامات جغرافية من داخل الحدود القومية وليست إلحاقات للأراضي بواسطة الغزو الامبريالي: وكمثل على ذلك الانقسام بين باكستان وبنغلاديش سنة 1971. إنّ عدداً هائلاً من العوامل التي كانت قد جعلت الغزوات التوسّعية غير نافعة بالنسبة للدّول المتقدّمة - ازدياد النفقات بالأساسيات للحرب، إمكانية التنمية الاقتصادية الدّاخلية كوسيلة ثروة أسرع... إلخ - قد طبّقت بالطريقة نفسها على الصراعات بين بلدان العالم الثالث⁽¹⁸⁾.

إنّ النزعة القومية لا تزال قوية أكثر في العالم الثالث، في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي وستبقى كذلك زمناً أطول بكثير مما بقيت عليه في أوروبا الغربية أو في أميركا. يبدو أنّ حدة هذه النزعات القومية الجديدة قد أقنعت العديد من العقول، في البلدان الديمقراطيّة الليبراليّة المتقدّمة، أنّ التوجّه القومي هو ميزة عصرنا، وذلك دون أن يلاحظوا زوال هذا التوجّه داخل هذه البلدان المتقدّمة نفسها. إنّهُ لمن الطريف معرفة لماذا يعتقد الناس أنّ ظاهرة ذات أصل تاريخي حديث جداً كالقومية يمكن أن تصبح الآن خطأ ثابتاً للمشاهد الاجتماعي الإنساني. لقد ساندت القوى الاقتصادية سابقاً الحسّ القومي بتعويضها الطبقات بالحدود القومية، كما أنها أنشأت تبعاً لذلك وحدات ممرّكة ومنسجمة لغوياً. إنّ هذه القوى الاقتصادية نفسها تفضّل الآن كسر الحدود القومية بواسطة بحث سوق عالمي موحد ومندمج. إذا كان التحديد السياسي النهائي للقومية غير ممكن بعدّ خلال جيلنا ولا خلال الجيل القادم، فإنه لن يغيّر أبداً من الإمكانية الواقعية جداً لزوال هذه الأخيرة.

- 26 -

نحو وحدة سلمية

إن سياسة القوة لا تزال صالحة بين الدول غير الديمقراطية الليبرالية. وسيحدث الدخول المتأخر نسبياً للتصنيع والتوجه القومي في العالم الثالث تغييراً سلوكياً واضحاً بين هذا الأخير والبلدان الديمقراطية الصناعية. أما فيما يتعلق بالمستقبل، فيقسم العالم إلى جزء «ما بعد تاريخي» وجزء آخر يظل دائماً في التاريخ مُنخرطاً⁽¹⁾. أما داخل العالم «ما بعد التاريخي»، فسيكون المحور الأساسي للفاعل بين الدول اقتصادياً وستفقد قواعد سياسة القوة من أهميتها. وذلك يعني أنه باستطاعتنا تصوّر أوروبا ديمقراطية تكون متعددة الأقطاب تهيمن عليها قوة ألمانيا الاقتصادية، دون أن يكون للبلدان المجاورة لها إلا شعورٌ ضعيفٌ نسبياً بالخطر العسكري، ودون أن تُقدّم على أي جهد خاص لرفع مستوى الاستعدادات الحربية. وسيكون التنافس الاقتصادي قوياً جداً، وأما التنافس العسكري فسوف يكون ضعيفاً. إن العالم «ما بعد التاريخي» سيمضي منقسماً إلى دول قومية، ولكن القوميات المتفرقة التي تشكّله ستكون قد تصالحت مع الليبرالية وستحصر أكثر فأكثر التعبير عن نزاعاتها القومية في مجال الحياة الخاصة. وخلال ذلك الوقت، سوف تقلل العقلانية الاقتصادية من شأن العناصر التقليدية للسيادة وذلك بتوحيد الأسواق والإنتاج.

وفي المقابل، سوف يواصل العالم المنخرط في التاريخ انقسامه بفعل صراعات قوية مختلفة دينية، قومية وايدولوجية بحسب تقدّم هذه البلدان المعنية التي سوف يتواصل فيها تطبيق القواعد القديمة لسياسة القوة. (فسياً وصل العراق وليبيا غزوهما لجيرانها وخوضهما لمعارك دموية). وسوف تواصل الدول القومية في العالم التاريخي دورها كمكان مركزي للتعريف السياسي.

إن الخطأ الفاصل بين العالم ما بعد التاريخي والعالم التاريخي يتغير بسرعة وهو بالتالي صعب التحديد. فبدون أنّ الاتحاد السوفيتي قد انتقل بسرعة من معسكر إلى آخر؛ ثم إنّ نفسه سوف يؤدي ربما إلى انقسام بين الدول التي ستقوم على أنقاضه، فينجح بعضها في أن تصبح بلداناً ديمقراطية ليبرالية ودول أخرى سوف تعجز عن ذلك. إنّ صين ما بعد تيان آن مان بعيدة كل

البعد عن تحقيق الديمقراطية. ولكن منذ بدء الإصلاحات الاقتصادية أصبحت سياستها الخارجية وبصفة متصاعدة سياسة برجوازية تقريباً. ويبدو أن قادة الصين الحاليين قد فهموا أنه لا يمكنهم أن يجذّبوا ضدّ تيار الإصلاحات الاقتصادية وأنه يجب أن يبقى بلدهم منفتحاً على الاقتصاد العالمي. فذلك قد منع إمكانية الرّحوع إلى سياسة خارجية وفق النمط الماوي على الرّغم من محاولة إحياء بعض المظاهر الماوية في الدّاخل. ولقد تحوّلت بلدان أميركا اللاتينية الأكثر شأناً - المكسيك، البرازيل والأرجنتين - خلال الجيل الأخير من عالم إلى آخر. وعلى الرّغم من كون إرتداد هذه البلدان يبقى ممكناً دائماً فإن صلتهما الحالية بالبلدان الديمقراطية الصناعية تبدو وثيقة بحكم الترابط المتعالي (interdépendance) الاقتصادي.

سوف يحافظ العالم التاريخي والعالم مابعد التاريخي، ومن عدّة أوجه، على أوضاع وجود متناظرة ولكنها منفصلة مع تفاعل ضعيف فيما بينها. وسوف توجد محاور عديدة يصطدم على امتدادها هذان العالمان. المحور الأوّل هو البترول، وهو السبب الحقيقي للأزمة العالمية التي تلت الغزو العراقي للكويت. إنّ الإنتاج النفطي يبقى في الحقيقة محصوراً في العالم التاريخي وهو مصري بالنسبة لنشاط العالم ما بعد التاريخي السليم. وعلى الرّغم من كل ما قيل خلال الأزمات البترولية في السّبعينيات عن الترابط المتعالي المتنامي للعالم بأسره بالنسبة للعديد من المتوجّات المختلفة، يبقى النفط المورد الوحيد الذي يجعل اتّجاهه المتمركز تماماً السوق خاضعة لأشكال الاستغلال والمناورة والقطيعات لأسباب سياسية؛ فيمكن أن تُحدث القطيعة مباشرة تقريباً نتائج اقتصادية مؤلّة بالنسبة للعالم مابعد التاريخي.

المحور الثاني للتفاعل هو أقل وضوحاً الآن من النفط؛ ولكنه ربّما يكون المُشخّن أكثر بالمشاكل على مستوى بعيد: إنّ الهجرة؛ إذ نلاحظ اليوم تدفقاً مستمراً لشعوب آتية من بلدان فقيرة وغير مستقرّة نحو بلدان غنيّة وأمنة. إنّ هذه الظاهرة قد أصابت كلّ بلدان العالم المتقدّم تقريباً. ويمكن لهذا التدفق، المتنامي باستمرار خلال السنوات الأخيرة، أن يتضاعف بغتة بفعل التّغيرات السياسية في العالم التاريخي. فآحداث من مثل انحلال الاتحاد السوفيتي أو نشوب أحداث العنف العرقية في أوروبا الشرقية أو كذلك ضمّ الهونغ كونغ للصين الشيوعية التي بقيت أرتودوكسية، يمكن أن تكون مناسبات للانتقال المكثّف لسكّان العالم التاريخي نحو العالم مابعد التاريخي. إنّ هذا التدفق السّكاني سيضمّن مستقبلاً مواصلة الدّول مابعد التاريخية الاهتمام بالعالم التاريخي، إمّا لوقف هذا التدفق وإمّا لكون المهاجرين الجدد سيدخلون في النظام السّياسي وسيجبرون مضيفهم الجدد على المزيد من التورط.

لقد نبيّن أنّه من الصعب جداً على البلدان مابعد التاريخية أن توقف الهجرة وذلك على الأقلّ لسببين: الأوّل هو كون أغلب البلدان ما بعد التاريخية قد تعرّضت للعديد من الصعوبات في تحديد المبدأ العادل لطرد وإقصاء الغرباء الذي لا يصطدم مع مبادئ الحق العام التي تلتزم بها البلدان الديمقراطية والتي لا تكون ولا تبدو عنصرية أو قومية. لقد فرضت كلّ البلدان الديمقراطية المتقدّمة حدوداً للهجرة في وقت من الأوقات ولكنها كانت دائماً تقريباً تقوم بذلك مع إحساس بالخطأ.

أما السبب الثاني لتنامي الهجرة فهو اقتصادي، وذلك بعدما عرفت كل البلدان المتقدمة تقريباً قصصاً هائلة في اليد العاملة غير المتخصصة أو ضعيفة التخصص التي يعج بها العالم الثالث. فكل الأعمال ذات الأجور الضعيفة هي غير قابلة للتصدير. ينبغي أن يشجع التنافس الاقتصادي في السوق العالمية الموحدة، متابعة مسيرة إدماج أسواق العمل المحلية، تماماً مثلما ولدت الرأسمالية الأولى نمو الدول القومية الموحدة مع حركة داخلية من أعلى مستوى لليد العاملة.

وسوف يتكون المحور النهائي للتفاعل بين العالمين من بعض المشاكل حول «السطام العالمي». فبسبب الخطر الخاص الذي تمثله بعض البلدان التاريخية بالنسبة لحياتها، سوف تتدخل العديد من البلدان مابعد التاريخية بصفة مجردة وتمنع تصدير بعض التكنولوجيا نحو عالم تاريخي يُعتقد أنه مَيَّال جداً إلى الصراع والعنف. حالياً تتضمن هذه التكنولوجيا الأسلحة النووية والصواريخ الباليستكية والأسلحة الكيميائية والبيولوجية... إلخ؛ ولكن مستقبلاً يمكن أن تمتد المشاكل التي تخص النظام العالمي لتشمل بعض أنماط المصالح البيئية المهددة بالانتشار القوضوي للتكنولوجيا. وإذا كان العالم مابعد التاريخي يختلف في تصرفه عن العالم التاريخي بالكيفية التي اقتصناها هنا، سوف يكون من مصلحة البلدان الديمقراطية ما بعد التاريخية إذا أن تحمي نفسها من الاخطار الخارجية وأن تساند قضية الديمقراطية في البلدان غير الديمقراطية.

لا يزال المنظور الواقعي للعلاقات الدولية، من حيث أنه مذهب مستقبلي متطلب، متطابقاً تماماً رغم انتصارات الديمقراطية خلال السبعينيات والثمانينيات. فإن النصف التاريخي من العالم لا يزال يعمل بحسب مبادئ الواقعة، والنصف ما بعد التاريخي، مكرهاً على استعمال المناهج الواقعية في تعامله مع الجزء المتبقي في التاريخ. سوف تظل العلاقة بين البلاد الديمقراطية وغير الديمقراطية متسمة بالخوف والتبادلين، ورغم الدرجة المتنامية من الترابط المتعلق الاقتصادي بينها، فسوف يبقى للقوة الكلمة الأخيرة Ultima ratio.

وفي المقابل، باعتبارها نموذجاً وصفيًا لسير العالم، فإن للواقعية عيوباً كثيرة. فالأمن من السلوك المهادن إلى «تأويل السطة»، اللذين تنسبهما الواقعية إلى جميع الدول في كل لحظات التاريخ لا يصمدان أمام تحليل أكثر دقة. إن التطور التاريخي للإنسانية قد ولد سلسلة من مفاهيم للشرعية - وراثية، دينية، قومية أو أيديولوجية - والتي تشكل قواعد ممكنة للإمبريالية والحرب. ولقد كان كل شكل من أشكال الشرعية هذه، السابقة للبرالية الحديثة، مؤسساً على شكل علاقة سيد - عبد بحيث أن الامبريالية كانت بمعنى ما وليدة النظام الاجتماعي. فالعلاقات الدولية، تماماً مثل مفاهيم الشرعية، قد تغيرت خلال التاريخ؛ وحتى إذا بدت الامبريالية والحرب ثابتتين في التاريخ، فإن الحروب كانت تضرر دائماً لأسباب مختلفة جداً في كل مرحلة [من مراحل التاريخ]. إذ إننا لا نستتج أية مصلحة قومية «موضوعية» مميزة مشتركة بين سلوكيات الدول عبر العصور المختلفة بل إننا نستتج وجود كثرة من المصالح القومية المحددة وفق مبدأ الشرعية المتعدد ووفق تأويل الأفراد لهذه المصالح. وقد يبدو طبعياً أن يكون للبلدان الديمقراطية الليبرالية، التي تريد هو الفروقات بين الأسياد والعبيد بجعلها الناس أسياداً لأنفسهم، أن يكون لها في الوقت نفسه أهداف سياسية خارجية مغايرة.

إن الاختلافات بين الدول الديمقراطية والدول غير الديمقراطية، وكذلك إمكانية وجود مسار تاريخي عام يقود إلى الديمقراطية الليبرالية في كل أنحاء العالم، تبين أن الأخلاقية التقليدية للسياسة الخارجية الأميركية - مع اهتمامها بحقوق الإنسان و«بالقيم الديمقراطية» - ليست كلياً في غير موضعها⁽²⁾. فلقد كان هنري كيسنجر يعتقد في السبعينيات أن التحذيرات الثورية للدول الشيوعية كالاتحاد السوفيتي والصين كانت مُرضية أخلاقياً، ولكنها منهورة عند التطبيق، لأنها كانت تقطع الطريق أمام الاتفاقيات «الواقعية» حول مشاكل مثل الحد من التسلح أو حل الصراعات المحلية. إن الرئيس السابق ريغن كان قد انتقد بشدة إشر نذائه سنة 1987 الذي يطلب فيه من روسيا أن تحطم جدار برلين، ولم تكن ألمانيا الأخيرة التي انتقدت هذا النداء: فهي قنعت منذ زمن بعيد «بواقع» القوة السوفيتية. ورغم ذلك، لقد تبين، في عالم يتطور نحو الديمقراطية، أن هذه التحذيرات الثورية لشرعية الاتحاد السوفيتي كانت في الوقت نفسه مرضية أخلاقياً و حذرة سياسياً، بقدر ما كانت تتفق مع الآمال التي سوف تغرب عنها العديد من الشعوب الراغبة تحت الحكم الشيوعي آنذاك.

وبالطبع، لا أحد كان يؤيد سياسة التحذير العسكري النابعة من الدول غير الديمقراطية المجهزة بالأسلحة الفتاكة وخاصة بالأسلحة النووية. إن الثورات من هذا النمط التي حصلت في أوروبا الشرقية سنة 1989 هي أحداث نادرة، بل لم يسبق لها مثيل، كما أن النظام الديمقراطي لا يمكن أن يحد سياسة الخارجية وهو يتوقع السقوط القريب لكل نظام ديكتاتوري يواجهه. ينبغي للدول الديمقراطية، عند مراجعتها لقوتها، أن تنبّه إلى أن الشرعية هي أحد أشكال القوة، كأني شكل آخر، وأن الدول القوية تخفي دائماً أشكال ضعف داخلية خطيرة. ذلك يعني أنه سوف يكون للدول الديمقراطية التي اختارت أصدقاءها وأعداءها وفق اعتبارات أيديولوجية - أي لكونهم ديمقراطيين، أو غير ديمقراطيين - حلفاء أقوى وأكثر ديمومة على مستوى بعيد. وعلى الدول الديمقراطية ألا تنس عند تحاورها مع أعدائها، الاختلاف الدائم بين المجتمع الديمقراطي وغير الديمقراطي، كما لا يجب أن تضع جانباً مشاكل حقوق الإنسان عند بحثها عن أسباب القوة⁽³⁾.

إن السلوك المسالم للنظم الديمقراطية يشير إلى أنه من مصلحة الولايات المتحدة وبلدان ديمقراطية أخرى، على المستوى البعيد، أن تحافظ على مجال الديمقراطية في العالم، وتشرها حيثما كان ذلك ممكناً ومعقولاً بحدود. وفي الحقيقة، إذا كانت النظم الديمقراطية لا تصارع فيما بينها، فسوف يزداد العالم مابعد التاريخي اتساعاً دائماً ويغزو أكثر إقناعاً ونجاحاً. ولكن لا ينبغي أن يجعلنا سقوط الشيوعية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي، وكذلك كون التهديد الحربي لحلف فرسوفيا قد تبخر نهائياً، غير مباليين لما سينتج عنها. في الأمد البعيد سوف يكون الضامن الأساسي بالنسبة للغرب ضد الخطر الآتي من هذا الجزء من العالم، أو من ألمانيا الموحدة، أو من اليابان المهيمن اقتصادياً، هو انتشار الديمقراطية الليبرالية في هذه البلدان.

إن الضرورة التي تدفع الدول الديمقراطية إلى العمل سوياً من أجل نشر الديمقراطية والسلام العالمي هي فكرة قديمة قدم الليبرالية ذاتها. لقد كان إيمانويل كانط قد اقترح فكرة بحث رابطة

عالمية للدول الديمقراطية تدار بواسطة نظام دستوري، في محاولته الشهيرة في كتاب: السلام الدائم، وكذلك في كتابه فكرة تاريخ كلي (Idée d'une Histoire universelle). كان كانط يعتر أن المنافع التي يحصل عليها الإنسان لدى انتقاله من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني تُلغى في جزء كبير منها بفعل حالة الحرب القائمة بين الدول: «إن تبذير طاقات الشعوب في التسلح الموجه للحروب بين الدول، وكذلك الدمار الذي تحدثه الحروب، بل وأكثر من ذلك ضرورة التحفّز الدائم، هي عوامل تدفع [الدول] إلى إيقاف مسيرة النمو الشامل للطبيعة الإنسانية»⁽⁴⁾. إن كتابات كانط حول العلاقات الدولية أصبحت، منذ ظهورها، الأسس الفكرية للعالمية الليبرالية المعاصرة. وإن «رابطة» كانط قد ألهمت الجهود الأميركية من أجل إنشاء مجتمع الأمم أولاً، ثم الأمم المتحدة فيما بعد. وكما أشرنا إلى ذلك أعلاه، فإن واقعية ما بعد الحرب كانت قد قدّمت لأكثر من سبب على أنها «واقعية» ضد هذا التنامي المتتابع للعالمية الليبرالية، وذلك لدى تبينها أن الحل الحقيقي لمشكل اللأمن الدولي يتمثل في توازن القوى أكثر منه في قانون دولي.

إن الفضل الواضح لهيئة الأمم وللأمم المتحدة فيما بعد في ضمان الأمن الجماعي ضدّ تحذيات موسوليني واليابانيين وهتلر ثم صدّ التوسعية السوفيتية، قد أفقد الثقة في العالمية الكانطية وفي كلّ إمكانية لقيام سلطة فعالية عالمية. ولكن الكثير لم يدرك مع ذلك أن التمثلات الحقيقية للفكرة الكانطية كانت قد شوّهت كثيراً منذ البداية وذلك لعدم اتباع المبادئ الكانطية ذاتها⁽⁵⁾. إن «المدأ الأول الحاسم» الذي يقدمه الفيلسوف كأساس للسلام الدائم يعتبر أنه ينبغي على دساتير الدول في النظام العام أن تكون جمهورية، أي يجب أن تكون هذه الدول ديمقراطية ليبرالية⁽⁶⁾. أما «المدأ الثاني الحاسم» فيفترض أن يكون «قانون الأمم مؤسساً على فيدرالية دول حرة»⁽⁷⁾، أي دول تشترك في دساتير جمهورية متبائلة. إن مبررات كانط بسيطة جداً: فالدول المؤسسة على المبادئ الجمهورية هي أقلّ ترشحاً للقتال، لأن الشعوب التي تحكم ذاتها بذاتها تتحاشى تكلفة الحرب أكثر مما تتحاشى الديكتاتوريات، ولتحقيق ذلك؛ ينبغي أن تنقسم الفيدرالية الدولية مبادئ الحق الليبرالية نفسها. إن القانون الدولي هو مجرد توسيع للقانون الذي يحكم كلّ أمة داخل حدودها الجغرافية.

ولكن الأمم المتحدة لم تقم على هذه المبادئ منذ البداية. فميثاق التأسيس قد حذف كلّ إحالة إلى رابطة «الأمم الحرة» لصالح المبدأ الأضعف المتمثل في «التساوي في السيادة بالنسبة لكلّ الأعضاء»⁽⁸⁾. أما العضوية فقد كانت مفتوحة أمام كلّ الدول التي تملك حداً أدنى من المواصفات الصورية للسيادة حتى ولو لم تكن مؤسسة على الإرادة الشعبية. وهكذا كان الاتحاد السوفيتي في عهد ستالين منذ البداية عضواً مؤسساً للمنظمة وله مقعد وحق فيتو دائمان في مجلس الأمن. ولقد امتلأت الهيئة العامة للأمم المتحدة، بعد إزالة الاستعمار، بمجموعة من دول العالم الثالث التي لا تشارك في المبادئ الليبرالية الكانطية إلا قليلاً، والتي وجدت في الأمم المتحدة، في الحقيقة، وسيلة مناسبة لتشجيع مسيرات سياسية غير ليبرالية. ويدون توافق مسق حول المبادئ العادلة فيما يتعلّق بالنظام السياسي، من غير المستغرب إذا كانت هذه المنظمة غير قادرة على القيام بمهمّتها الأساسية في حفظ الأمن العام منذ تأسيسها. وليس من المستغرب أيضاً أن

يشوب الارتياح الشديد نظرة الأميركيين إلى الأمم المتحدة. بالطبع لقد كانت المنظمة السابقة - هيئة الأمم - أكثر انسجاماً فيما يتعلق بالطابع السياسي لأعضائها رغم احتوائها على الاتحاد السوفيتي كعضو منذ سنة 1933. ولكن مقدرتها على فرض مبادئ الأمن العام قد أضعفت نهائياً لأن عضوين مهمين فيها - ألمانيا واليابان - لم يكونا ديمقراطيين ولم تكن لديهما أبداً نية احترام قانون اللعبة الذي وضعته المنظمة.

إذا أردنا، بحسب تعليمات كانط بالضبط، بحث رابطة حقيقة للأمم لا تعاني من الضعف القاتل الذي عانت منه المنظمات الدولية السابقة، فمن الواضح أنه ينبغي على هذه الرابطة أن تشبه أكثر منظمة حلف شمال الأطلسي (O.T.A.N) منه الأمم المتحدة، أي يجب أن تجمع بين دول حرة حقيقة يؤحد بينها التزامها المشترك تجاه المبادئ الليبرالية. إن رابطة مثل هذه سوف تكون أكثر قدرة على الانخراط في عمليات دقيقة من أجل حماية الأمن الدولي ضد الأخطار الآتية من البقاع غير الديمقراطية من العالم. فليمكان الدول المشكلة لهذه الرابطة أن تعيش بحسب ما يوجبه القانون الدولي فيما يخص علاقاتها فيما بينها. في الحقيقة: إن هذا النمط من النظام الدولي المتفق مع الفكر الكانطي قد أقيم طوعاً أم كراهية خلال الحرب الباردة تحت الدرع الواقعي لمنظمات⁽⁹⁾ مثل الـ O.T.A.N والـ C.E.E والـ O.C.D.E. ومجموعة السبعة⁽¹⁰⁾ والـ G.A.T.T⁽¹¹⁾، ومنظمات أخرى تشترط كلها الليبرالية كشرط أولي للمعضومة. إن البلدان الديمقراطية الصناعية مرتبطة اليوم فيما بينها بنسيج من الاتفاقيات المتبادلة والمألزمة التي تنظم علاقاتها الاقتصادية. وعلى الرغم من أن هذه الدول قد تشهد بعض الصراعات السياسية حول الحصص النسبية للتبقيات وحول طبيعة الوحدة النقدية أو حول الموقف من ليبيا أو من الصراع العربي - الإسرائيلي، فإن استعمال القوة لحل هذا النوع من الاختلافات بين البلدان الديمقراطية ذاتها لا يمكن التفكير فيه بتاتا.

سوف يتوجب على الولايات المتحدة والبلدان الديمقراطية الليبرالية الأخرى أن تجابه الآن تغيرات العالم الجيوسياسي بعد انهيار الشيوعية وكذلك عدم تطابق قواعد العالم التاريخي ومناهجه مع طبيعة الحياة في العالم ما بعد التاريخي، إن مشاكل هذا العالم الأخير الأساسية هي ذات طابع اقتصادي: تشجيع المنافسة والابتكارات، تعديل العجز الداخلي والخارجي، الحفاظ على سوق العمل والمعالجة الجماعية لمشاكل البيئة الخطيرة... إلخ. ينبغي على هذه البلدان، بلفة أخرى، أن تقبل واقع كونها وريثة الثورة البرجوازية التي بدأت منذ أكثر من أربعة قرون. إن العالم ما بعد التاريخي هو ذلك العالم الذي تكون فيه الرغبة في الحفاظ الرفاهي على الذات قد غلبت الرغبة في تعريض النفس إلى خطر الموت في معركة من أجل الانتصار فقط، وهو العالم الذي يكون فيه الاعتراف العام والعقلاني قد عوض عن الصراع من أجل الهيمنة.

يمكن للشعوب المعاصرة أن تتجادل إلى ما لا نهاية Ad Infinitum: فيما إذا بلغت [مرتبة] العالم

(*) وهي منظمات «الأطلسي» و«المجموعة الأوروبية»، و«منظمة الدول الصناعية» و«مجموعة السبعة» أي الدول الصناعية الكبرى، و«الغات» أي اتفاقية العام للتعريفات الجمركية. (م)

ما بعد التاريخي؟ وفيما إذا كانت مستشهد الحياة الدولية امبراطوريات جديدة ونظماً دكتاتورية جديدة ونزعات قومية غير مشبعة تبحث عن الاعتراف بها أو ديانات جديدة تنطلق كعواصف الصحراء؟ ولكنها في وقت من الأوقات سوف تواجه [هذه الشعوب] سؤال ما إذا كان «البيت ما بعد التاريخي» الذي بنته لذاتها والذي استعملته لتقي نفسها من عواصف القرن العشرين، هو البيت الذي تقنع بالعيش فيه على مدى بعيد. إن الديمقراطية الليبرالية، كما هو واضح بالنسبة للجميع اليوم، هي المفضلة، على كل منافساتها الأساسية، الفاشية والشيوعية. ولكن هل هي أهل بذاتها لهذا التفضيل؟ ألا تواصل الديمقراطية الليبرالية في تعميق الشعور بعدم الرضى؟ هل ستبقى ثمة تناقضات في قلب نظامنا الليبرالي حتى بعد أن يطرد آخر دكتاتور فاشي وآخر عقيد متبجح أو آخر قائد شيوعي من على الأرض؟ سوف يتناول الجزء الأخير من هذا الكتاب بالطرح هذا السؤال.

القسم الخامس

الإنسان الأخير

- 27 -

في مملكة الحرية

إن التاريخ، بمعنى الكلمة، حيث يتصارع الناس (الطبقات) فيما بينهم من أجل الاعتراف الأنوي، ويجهلون الطبيعة بواسطة العمل، يسميه ماركس «مملكة الضرورة» (Reich der Notwendigkeit)، أما «في المادراء» (Jenseits) فتوجد «مملكة الحرية» (Reich der Freiheit). حيث يتوقف الناس عن الصراع (كأنهم يعترفون ببعضهم بعضاً بدون تحفظ)، ويعملون أقل فترة ممكنة.

[الأكسندر كوجيف، مقدمة من أجل قراءة هيجل⁽¹⁾].

عندما تفحصنا، فيما سبق، إمكانية كتابة تاريخ شمولي، قلنا إننا سنضع جانباً، وبصورة مؤقتة، مسألة معرفة إن كانت حركة التاريخ تشكل ثمة تقدماً. إذا كان التاريخ يفرض بنا، بطريقة أو بأخرى، إلى الديمقراطية الليبرالية، فإن السؤال المطروح يصبح سؤالاً حول جودة هذا النظام، ومبادئ الحرية والمساواة التي يقوم عليها. فالحس العام يشير، على الأرجح إلى أن الديمقراطية الليبرالية قد تفوقت في القرن العشرين، على خصمها الفاشية والشيوعية، لأنها تتمتع بامتيازات عدة، وأن التعلق بميراث تفاليدنا يفرض بالطريقة نفسها الأمانة والوفاء اللامشروطين للديمقراطية. غير أن قضية الديمقراطية الليبرالية، لا تُحْدَم جيداً وبالضرورة، بواسطة تعلق أعمى، ولا برفض المكاشفة الصريحة لعيوب هذا النظام. إنه من غير الممكن الإجابة على سؤال نهاية التاريخ، بدون التمعّن بصورة أكثر عمقاً في مشكلة الديمقراطية ومضاعفاتها.

لقد اعتدنا على التفكير في مشكلة الحفاظ على الديمقراطية باستخدام مصطلحات السياسة الخارجية. فمن وجهة نظر البعض، ومنهم رافيل (J.F. Revel) مثلاً، إن وهن الديمقراطية الأكبر يكمن في عجزها عن الدفاع عن نفسها في مواجهة الاستبدادات الغفظة والمحددة. إن معرفة ما إذا كانت هذه الاستبدادات لن تهددنا ثانية، وإلى أي مدى من الزمن، هي مشكلة ستظل، على ما يبدو، تشغلنا، في عالم غني بصورة مستدعية، بالنظم السلطوية، الشيوقراطية، القومية المتعصبة... إلخ.، فلنعتز، مؤقتاً وكنإنجاز متحقّق، أن الديمقراطية الليبرالية قد هزمت

خصمها الأجنيبي، وأن ليس هناك أي تهديد جدي يُلقي بكامله على استمرارها على قيد الحياة في مستقبل منظور. هل بمقدور هذه الديمقراطيات الليبرالية في أوروبا وأميركا، المستقرة منذ أمد بعيد، إذا ما تركت لدهائها، أن تدعم إلى مالا نهاية، أو أنها، سوف تهازل ذات يوم تحت تأثير فساد داخلي ما، كما حصل للشيوعية؟ إن الديمقراطيات الليبرالية، وبدون شك، تنوء تحت وطأة جملة من المشكلات كالسالة، والتلوث، والمخدرات والجريمة... إلخ. لكن، إذا ما تركت جانباً هذه المواضيع الفورية التي هي مدعاة للقلق، يبقى السؤال مطروحاً حول معرفة ما إذا كانت ثمة أسباب أعمق تدفع إلى الاستياء في كنف النظام الديمقراطي الليبرالي، وما إذا كانت الحياة فيه مُرضية. فإن دلت نتيجة التفحص على عدم وجود تناقضات كهذه، استطعنا حينئذ القول مع هيجل وكوجيف، إننا قد أدركنا نهاية التاريخ. ومن جهة أخرى، إن وجدت هذه التناقضات بالفعل، توجب علينا الاستخلاص أن هذا التاريخ عينه، بأعمق ما تحمله تلك الكلمة من معنى، هو مدعو للاستمرار.

لنتمكن من الإجابة على هذا السؤال، ذكرنا في ما سبق، أنه لا يكفي النظر إلى ما يحيط بنا، لكن نعر على شواهد حسية على التحديات التي تواجه الديمقراطية. وذلك لأن هذا النوع من الشواهد يظل بالضرورة دائماً غامضاً، وبالقوة غيبياً للأمال. من المؤكد أنه لا يمكن اعتبار انهيار الشيوعية كبرهان على عدم وجود أي تحدٍ للديمقراطية من الآن فصاعداً، أو أن الديمقراطية هي نفسها لن يعترها يوماً المصير نفسه. إننا في حاجة، بالأحرى، إلى طريقة غير - تاريخية لضبط، بحسب مفايسنا، معيار الطابع الديمقراطي لمجتمع ما؛ فنحن نفتقر إلى مفهوم «للإنسان كإنسان»، يسمح لنا برؤية عيوبه الممكنة. لهذا السبب اتجهنا نحو «الإنسان الأول» كما تصوره هوبس، لوك، روسو، وهيجل.

إن تأكيد كوجيف بأن الإنسانية قد أدركت نهاية التاريخ يقوم على حقيقة كون رغبة الاعتراف الأنوي تشكل الطموح الإنساني الأكثر أساسية. فالصراع من أجل الاعتراف في نظره كان موجه التاريخ منذ المعركة الدموية الأولى؛ وهذا التاريخ انتهى نظراً لأن الدولة الشمولية والمتجانسة والمجسدة للاعتراف المتبادل تثير الرضى التام المتعلق بهذا الطموح. إن إلحاق كوجيف على رغبة الاعتراف يمكنها أن تشكل إطاراً متلائماً من أجل فهم الأبعاد المستقبلية لليبرالية، ما دامت الظواهر التاريخية الرئيسية للقرون الماضية - دين، قومية، ديمقراطية - يمكن أن تفهم في جوهرها كمظاهر مختلفة لرغبة الاعتراف. إن تحليل أنماط الرضى، وعدم الرضى للترغبات التيموية (عدم الاعتراف) في المجتمع المعاصر، تزودنا، على ما يظهر، بأفضل نظرة حول إمكان مطابقة الديمقراطية الليبرالية، أكثر مما يقدمه لنا تحليل مشابه لهذه الرغبة. لقد حل الاقتصاد الحديث في هذه المجتمعات هي من الغنى بحيث يمكنها أن تأخذ هذه المشكلات على عاتقها فيما إذا عزمت على ذلك في الأقل. ومع ذلك، فإن مشكلة الفقر أضحت بالنسبة للديمقراطية المتطورة إلى حد كبير، مشكلة اعتراف أكثر من كونها مجرد مسألة اقتصادية. إن الظلم الحقيقي الذي يحيق

بالفقراء وبمن لا مأوى لهم في البلدان المتطورة، ينال من كرامتهم الإنسانية، أكثر عما ينال من رغد عيشهم المادي. وبما أنه ليس لديهم ممتلكات ولا مورد غنى، فإن بقية المجتمع لا تأبه لهم: وهم لا يحظون بتعلق محترقي السياسة، ولا تفرض حقوقهم بالدقة التي تستحقها من قبل الشرطة أو النظام القضائي؛ فلا يكادون يعثرون على عمل في مجتمع يستمر في اعتبار الاكتفاء الذاتي فوق كل شيء، فهم يعتبرون الوظائف التي يمكن أن يشغلوها محطة بهم، وأنهم مضطرون إلى التسول كيما يعيشوا. فما دام التمييز مستمراً بين الأغنياء والفقراء، وما دامت بعض الاهتمامات متفوقة وسواها مُحطّة، فليس ثمة مستوى مطلق من الرخاء المادي قد يعوض عن الإهانة اليومية لكرامة هؤلاء المشردين.

إن سؤال نهاية التاريخ يعود لطرح نفسه إذاً على صورة سؤال حول مستقبل التيموس: هل تُرضي الديمقراطية الليبرالية رغبة الاعتراف بصورة مناسبة، كما يزعم كوجيف، أو أن هذه الرغبة مدعوة أصلاً للبقاء غير مشبعة، وبالتالي مؤهلة للتظهر بشكل مختلف تماماً؟ إن محاولتنا الأولى لإنشاء تاريخ شمولي أنتجت عمليتين تاريخيتين متوازيتين، الأولى موجهة بالفيزياء الحديثة ومنطق الرغبة، والثانية بالصراع من أجل الاعتراف. انتهت العمليتان إلى اللقاء بدون عقبات حول النتيجة نفسها: الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية. لكن هل بمستطاع الرغبة والتيموس أن يكونا مُشبعين بواسطة النمط عينه من المؤسسات الاجتماعية والسياسية؟ أليس جائزاً أن ما يرضي الأول لا يرضي الثاني، والعكس بالعكس، شرط ألا يكون باستطاعة أي مجتمع إنساني أن يلبي رضى «الإنسان كل إنسان»؟

ليس بمقدور المجتمع الليبرالي أن يجسد التحقيق الفوري لرغبة الاعتراف، ولكنه على العكس، يقيم بينهما فجوة عميقة، وذلك على حدّ ما يعلنه نقد الليبرالية سواءً من اليسار أو من اليمين. فالاعتراض اليساري يطرح أن الوعد باعتراف شمولي ومتبادل يبقى أساساً غير مكتمل في المجتمع الليبرالي للأسباب التي كنّا قد ذكرناها: اللامساواة الاقتصادية الناتجة بفعل الواقع عن الرأسمالية، تتضمن اعترافاً غير متكافئ. والاعتراض اليميني، من جهته، يدّعي بأن مشكلة المجتمع الليبرالي لا تعني عدم شمولية الاعتراف، ولكنها هدف مساواة الاعتراف بذاته. وهذه النقطة الأخيرة هي بمثابة إشكالية لأن الكائنات الإنسانية هي أساساً غير متساوية؛ والنظر إليها باعتبارها متساوية لا يعني التأكيد على إنسانيتها وإثبات رفضها. لنرَ على التسامح كلاً من وجهتي النظر هاتين.

إن النقد اليساري للمجتمعات الليبرالية كان بما لا يُقاس، الأكثر شيوعاً في القرن الماضي والنتيجة الجزئية للنمو الاقتصادي في العالم المتطور، أسفرت عن بروز مشاكل جديدة حلّت محل المشكلة القديمة «الطبقية» - أي مشكلة حقوق العمال حيال أرباب العمل -، كمشكلة اللامساواة الاقتصادية مثلاً المرتكزة على الجنس والعرق. هذه المشكلات لن تفتأ تشغل المجتمعات الليبرالية جيلاً بعد جيل، لأن حلّها، بطريقة ما، يتعلّز في إطار الليبرالية. وحتى، على هذا النحو، فإن هذه المشكلات تبدو وكأنها «تناقضات» أقل حيوية بالنسبة لنظامنا الحالي، من الاستياءات الميئة من جهة اليمين والمتعلقة بالطابع الأقل أو الأكثر مدعاة للتوق بما يخص الاعتراف نفسه.

إن اللامساواة الاجتماعية تقسم إلى نوعين: الأول يُعزى للأعراف الإنسانية، والثاني يعزى إلى الطبيعة وإلى الضرورة الطبيعية. فالعقبات التشريعية الخاصة بالمساواة تتعلق بالنوع الأول: تقسيم المجتمع إلى مهن مقفلة، أبارتيد (تفرقة عنصرية)، قوانين مقيدة، قانون اقتراع صراحي... إلخ. من جهة أخرى، هناك لامساواة عرقية متأنية عن الثقافة، كذلك المواقف الخاصة بالمجموعات الإثنية والدينية المختلفة، حيال الحياة الاقتصادية التي عرصناها أعلاه. فهذه الأخيرة ليست ناتجة عن القوانين الوضعيّة ولا عن السياسة المتبعة؛ كما أنها لا تُعزى أيضاً إلى الطبيعة.

إن العقبات الطبيعية المتعلقة باللامساواة تنشأ عن التوزيع اللامتكافئ للكفاءات والصفات الطبيعية في كنف مجموعة سكانية ما. إذ ليس بمستطاع كبل واحد أن يصبح عازفاً في جوقة موسيقية، بما أنه ليس لدى جميع الناس، كما بين ذلك Madison، الإمكانية عينها في حيازة الممتلكات بسهولة. فالشبان الوسيمون مثلاً، والفتيات الوسيمات لديهم حظوظ أوفى لعقد زواج ناجح مما لدى الأشخاص ذوي المظهر العادي. وتبين أيضاً أشكالاً من اللامساواة المعزوة مباشرة إلى آثار السوق الرأسمالي: تقسيم العمل وآلية الاشتغال الفظة للأسواق نفسها. هذه الأشكال من اللامساواة ليست أقل «طبيعية» من الرأسمالية نفسها، ولكنها مُتَضَمَّة بالضرورة في اختيار النظام الاقتصادي الرأسمالي. فإنتاجية اقتصاد حديث معين، مُتَغَدِّرة دون تقسيم عقلائي للعمل. من ناحية ثانية، تولّد الأسواق النشطة خاسرين ورابحين حين ينتقل الرأسمال من منطقة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر. لتأخذ مثل عمال كانوا يعملون بفسانٍ طيلة فترة حياتهم عندما وجدوا أنفسهم بغتة محرومين من العمل لأن الشركة التجارية التي يعملون فيها قد قامت مكانها شركة أخرى تنتج بكلفة زهيدة في جهة أخرى من العالم، بينما آخرون، بسبب مصادفة المكان أو المهن، لن تحيق بهم الكارثة نفسها. وتقسيم العمل هذا يترافق مع اختلاف في مقامات المهن المتنوعة:

فعمال التنظيفات والسائقون يعاملون بتقدير أقل من جراحى الدماغ أو نجوم كرة القدم، أما العاطلون عن العمل فيظلون بصورة دائمة في مستوى دوني من التقدير.

إن كل المجتمعات الليبرالية تكرر نفسها من أجل إزالة المسببات التقليدية للامساواة. ومن جهة ثانية، تميل دينامية الاقتصادات الرأسمالية إلى تقويض العديد من العقبات التقليدية والثقافية التي تعترض اللامساواة، تبع التغيير الدائم لفرص العمل. إن قرناً من الفكر الماركسي جعلنا نعتاد على اعتبار المجتمعات الرأسمالية كمجتمعات غير تكافؤية إلى حد بعيد، بيد أن الحقيقة أنها أكثر تفضلية في انعكاساتها الاجتماعية من المجتمعات الزراعية التي قامت مقامها⁽²⁾. فالرأسمالية هي قوة دينامية تواجه بصورة دائمة العلاقات الاجتماعية التقليدية الخالصة، وذلك عندما نحلّ مكان الامتيازات الموروثة تنازعات اجتماعية قائمة على أساس المهارة والتعليم. وذلك أنه بدون محو الأمية والتعليم الشامل، وبدون درجة مرتفعة من الحركية الاجتماعية ومن المهن المفتوحة بالأحرى على المهارات وليس على الامتيازات، لما عملت هذه التنازعات الاجتماعية أو لما استطاعت أن تعمل بصورة فعالة. من ناحية أخرى، فإن كل الديمقراطيات الحديثة تقريباً توجّه

سوق العمل، وتقوم بإعادة توزيع مداخيل الأغنياء على الفقراء، كما أنها وافقت على تحمل درجة معينة من المسؤولية في مجال الوقاية الاجتماعية، بدءاً من الضمان الاجتماعي الفرنسي، مروراً بالتأمين الصحي (Medicaid) الأمريكي وانتهاءً بالأنظمة المتبعة في ألمانيا والسويد. ولئن كانت الولايات المتحدة تظل، بين الديمقراطيات الغربية، الأقل ميلاً إلى الاضطلاع بهذا الدور الأبوي، فإن التشريعات الاجتماعية القاعدية التي فرضها التوزيع الجديد (New Deal) كانت قد وافقت عليها الأوساط المحافظة، كما أنها قاومت بصورة جيدة انخفاض الأسعار.

لقد ولدت هذه الإجراءات جميعها ما يدعى بـ «مجتمع الطبقة الوسطى». إن هذا التعبير مزعج لأنه يذكّر بكون الديمقراطيات الحديثة ما زالت تشابه الهرمية الكلاسيكية. غير أن ذلك الوسط باستطاعته أن يستوعب العديد من الناس، كما أن درجة مرتفعة من الحركية الاجتماعية تسمح للجميع تقريباً بالتأهل مع طموحات الطبقة الوسطى والتخيل بأنهم جزء منها، على الأقل من الوجهة المبدئية. إن مجتمعات الطبقة الوسطى مقدّر لها أن تبقى غير متساوية على بعض الأصعدة، بيد أن أسباب ذلك تعود أكثر فأكثر إلى الاختلاف الطبيعي في الكفاءات وإلى التقسيم الاقتصادي الضروري للعمل. ومن الممكن تفسير ملاحظة كوجيف التي تفيد أن أميركا ما بعد الحرب قد حققت فعلياً «مجتمعاً بدون طبقات»، على النحو التالي: ليس لأن أية لامساواة اجتماعية كانت، قد زالت، بل لأن الحواجز المتبقية هي بصورة ما «ضرورية وثابتة»، نظراً لكونها تعود إلى طبيعة الأشياء أكثر مما تعود إلى إرادة البشر. في نطاق هذه الحدود يمكن القول حقاً إن هكذا مجتمع قد حقق «مملكة الحرية»، بحسب ماركس، بالإلغاء الفعلي للحاجة الطبيعية، وبالسماح للناس بامتلاك ما يبتغونه، مقابل قدر أدنى من العمل (وذلك وفق أي معيار تاريخي كان).

غير أن أغلبية الديمقراطيات القائمة لا تصل تماماً إلى هذا المستوى، حتى وإن استعانت بهذا المعيار المرن للمساواة. فمن بين حالات اللامساواة العائدة إلى التقاليد أكثر منه إلى الطبيعة أو الضرورة، فإن أصعبها على الاستئصال هي تلك العائدة إلى الثقافة. ذلك هو وضع الطبقة التحتية السوداء (under class) في أميركا المعاصرة. فالحقبات التي تصادف صيماً أسود من (ديترويت) Detroit أو من جنوب Bronx تبدأ في المدارس المتدنية ولا تتوقف عندها، وتلك المشكلة يمكن أن تعالج نظرياً كعنصر من السياسة العامة. وفي مجتمع حيث الوضعية تحدّد كلياً تقريباً بواسطة التعليم، فإن مثل هذا الفرد سوف يغدو معاقاً قبل أن يدرك عمر الدراسة. فعندما لا يكون المحيط العائلي غير قادر على نقل القيم الثقافية الضرورية للاستفادة من كل فرصة تطرأ، يتعرض مثل هذا الفتى دائماً لإغراء «الشارع» الذي يقدم له حياة أكثر إلفة وأكثر جاذبية من حياة الطبقة الوسطى الأميركية. ومع انتشار مخدر الكراك (Crack) ومن بعده الكوكايين، قد تصبح حصّة الأطفال المنحدرين من أمهات مدمنات على المخدرات، جسدية وعقلية وليست ثقافية فحسب. والحال هذه، فإن تحقيق المساواة التشريعية التامة للسود وتوافر الفرص الذي يقدّمها الاقتصاد الأمريكي، لا يشكلان فارقاً قاطعاً بالنسبة لحياة هؤلاء الأطفال. من جهة أخرى، فإن حل مشاكل اللامساواة الثقافية كتلك المشكلة، ليس بيتاً البتة، ما دام قد لوحظ أن السياسات المنفذة لمساعدة الطبقة التحتية السوداء قد أسفرت عن قطع الأواصر العائلية

وضاعفت من التبعية إزاء الدولة. إذ لم يحلّ أحدٌ مشكلة «الخلق الثقافي» - أي مشكلة إعادة توليد قيم الإدماج - كعنصر من عناصر السياسة العامة. على الرغم من أن مبدأ المساواة قد جرى إقراره في أميركا في العام 1776: فإنه يبقى، قيد التحقق بالنسبة للعديد من الأميركيين في التسعينات.

إذا كان من المقدر للفروقات الاجتماعية الكبيرة أن تستمر حتى في المجتمعات الليبرالية الأكثر كمالاً منها، فهذا يعني أن التوتر سوف يظل قائماً ما بين المبدأين التوأمين للحرية والمساواة المؤسسين لقاعدة هذه المجتمعات. ذلك التوتر، الذي أشار إليه توكفيل بوضوح⁽³⁾، سوف يظل «ضرورياً وثابتاً» كاللأمساواة التي وهبتها الحياة. إن كل محاولة لإعطاء «تقدير متساوٍ» للمحرومين يعني إضعاف الحرية أو تقليص حقوق الفئات الأخرى، هذا مع العلم أن أصول ذلك الوضع يكمن في أعماق البنية الاجتماعية. فعندما يُمنَح مكان لمثل إحدى الأقليات في حقول العمل أو التخصص الجامعي، وذلك بمقتضى برنامج لعمل فإنه يُلغى مكاناً بالنسبة لآخرين، قد يكونون أفضل تأهيلاً منه على وجه التقدير؛ وكل دولار تخصصه الحكومة في سبيل الضمان الصحي أو القوة الاجتماعية يعني تنقيص دولار من الاقتصاد الخاص؛ وكل محاولة لحماية العمال من البطالة أو لوقاية الشركات التجارية من الإفلاس يعني بالطريقة نفسها تخفيضاً للحرية الاقتصادية. فلا وجود لأية نقطة مُتَبَتّة أو طبيعية من التوازن بين الحرية والمساواة، ولا أية طريقة للتفضيل بينهما بصورة متوازنة.

لقد حاول المشروع الماركسي تطوير شكل متطرف من المساواة الاجتماعية على حساب الحرية، وذلك بإزالة اللأمساواة الطبيعية والاستعاضة عنها بمكافأة الحاجات وليس الكفاءات، وبمحاولة القضاء على تقسيم العمل⁽⁴⁾. فكل محاولة مستقلة تجعل المساواة الاجتماعية تتقدّم إلى ما وراء «مجتمع الطبقة الوسطى» ينبغي أن تقاس بفشل المشروع الماركسي. ومن أجل التوصل إلى إلغاء الفوارق «الضرورية والثابتة» على ما يبدو، توجّب في الواقع إقامة دولة فائقة القدرة. لقد تمكن الشيوعيون الصينيون أو الخميريون في كامبوديا من محاولة إزالة الفوارق بين المدينة والريف أو بين العمل الجسدي والعمل الذهني، ولكن فقط بطريقة تحريد الناس من كل حقوقهم، إلى أقصى حد ممكن. وكذلك الأمر بالنسبة للسوفييت، فقد حاولوا بدورهم مكافأة الحاجات بدلاً من الكفاءة والعمل، ولكن فقط على حساب مجتمع فقد كل اندفاع في العمل. فكان لا بد أن تنتهي تلك المجتمعات الشيوعية إلى قبول درجة أساسية من اللأمساواة الاجتماعية، يسميها ميلوفان جيلاس (Milovan Djilas) «الطبقة الجديدة» من رسمي الحزب⁽⁵⁾.

يضعنا تدهور العالم الشيوعي اليوم في موقف متميز: فنقاد اليسار في المجتمعات الليبرالية، يفتقرون بصورة فريدة من نوعها، إلى حلول راديكالية لتجاوز أكثر الأشكال العاصية للامساواة. فحتى الآن، حافظت الرعية «التيموسية» للاعتراف الفردي على مواقعها ضد الرغبة «التيموسية» للمساواة. ولا نعرف، اليوم، إلا القليل من النقد الذي يتوجه نحو مجتمعات الليبرالية والذي يميل إلى اعتماد التحلل عن المبادئ الليبرالية - في ميداني السياسة والاقتصاد - لإزالة اللأمساواة الاقتصادية القائمة⁽⁶⁾. إذ لا تدور المناقشات حول مبادئ المجتمع الليبرالي، وإنما حول النقطة

المحددة التي يتم التبادل فيها وبكل ما لهذه الكلمة من معنى، ما بين الحرية والمساواة. إن شكلاً معيناً من الاشتراكية - الديمقراطية يظل بالنسبة لكثيرين قطب جذب أكثر إغراء من ليبرالية العالم الأنكلو- سكسوني. يقيم كل مجتمع توازناً، على طريقته، لكل من الديمقراطية والمساواة بدءاً من الفردية الجافة لأمبركا ريفان أو لانتكلترا تاتشر، وصولاً إلى الاشتراكية - الديمقراطية السكندنافية، مروراً بمختلف أشكال الديمقراطية المسيحية في القارة الأوروبية. تلك البلدان تختلف كثيراً الواحدة عن الأخرى في ممارساتها الاجتماعية وفي نوعية الحياة التي تقترحها، بيد أن التداولات الخاصة التي تقوم بها يمكن أن تندرج تحت التعريف العام للديمقراطية الليبرالية، دون القدح في المبادئ التي تتضمنها. إن الرغبة في درجة عالية من الديمقراطية الاجتماعية ليست بحاجة للتحقق على حساب ديمقراطية شكلية؛ إنها لا ترفض إذاً، بذاتها، إمكانية نهاية التاريخ.

رغم التراجع الحالي لإشكالية الاقتصاد الطبقي القديمة الخاصة باليسار، ليس من البين أنه لن يكون هناك تحد جديد، أكثر راديكالية بالقوة، في مواجهة الديمقراطية الليبرالية، تحد يكون مؤسساً على أشكال أخرى من اللامساواة. ومن الآن فصاعداً، فإن بعض هذه الأشكال، (من مثل العنصرية، الجنسية، والنزعة المثلية، homophobia) قد حلت بالنسبة للييسار، محل المشكلة القديمة للتطبيقات في الحرم الجامعية الأميركية. فحين يستقر مبدأ الاعتراف بتساوي التقدير الإنساني بين جميع الناس (iso-thymia) سوف لا يضمن أحد أن الناس سيقبلون دائماً بوجود أشكال طبيعية أو ضرورية راسخة من اللامساواة. فحقيقة أن الطبيعة توزع الكفاءات بطريقة غير متكافئة، وأن ثمة من يولدون وهم مثل موزارت (Mozart) فيما آخرون لا يستطيعون إصدار رنة صحيحة، ليست بحقيقة عادلة تحديداً. ونحن اليوم، نقبل هذا النوع من اللاتكافؤ كأمر طبيعي وضروري، ولكن ذلك لا يعني أن الأمر سيكون على هذا النحو بصورة مستدامة في المستقبل. فقد تأخذ حركة سياسية ما على عاتقها خطة أريستوفان (Aristophane) في مسرحية: Lysistrata بغية إقناع الفتيان الوسمين على الزواج من النساء الديميات⁽⁷⁾، والعكس بالعكس. قد يعد المستقبل تقنيات جديدة للسيطرة على هذه اللامساواة الأصلية من قبل الطبيعة، لإعادة توزيع العناصر الجيدة كالجبال أو الذكاء بطريقة أكثر إرضاءً⁽⁸⁾.

لننظر، مثلاً، في تطور نظرتنا لمشكلة المعاقين. لقد كان من الشائع التفكير أن الطبيعة قد أجهضت بحق هؤلاء، وأنه ينبغي ببساطة أن يتعايشوا مع مصيبتهم. بيد أن المجتمع الأميركي والأوروبي اليوم يصوب ليس فقط لمعالجة الإعاقة الجسدية، بل أيضاً الإهانة اللاحقة بكرامة هؤلاء الأفراد. لقد كانت الوسائل السائدة لمساعدة المعاقين في الإدارات والجامعات مكلفة من الناحية الاقتصادية أكثر مما ينبغي. فبدل تزويدهم بوسائل خاصة، جرى مثلاً تبديل كل الباصات بطريقة تلائم حالتهم. وبدل تزويد المباني بداخل خلفية للكراسي المتحركة، فقد جرى إقامة مصاطب دخول في الأبواب الرئيسية. كل النفقات هذه جرى تخصيصها، ليس فقط من أجل تخفيف الضيق الجسدي على المعاقين، إذ إن هناك وسائل أخرى أقل كلفة لهذا العمل، بل بغية عدم المساس بعزتهم. إن ما كان يُحرص على صيانتَه هو رغبة الاعتراف، بتذليل الحواجز الطبيعية، وذلك بإظهار أن شخصاً معاقاً يستطيع أن يُلجّ مبنًى عمومياً عبر الباب الرئيسي، كأني شخص كان.

إن الولع بالاعتراف بالتساوي (isothymia) لا يتقلص بالضرورة مع تحقق المساواة والوفرة المادية المتعاضدة بفعل الواقع، بل قد تكون مدفوعة بها. يرى توكفيل أنه حين تكون الفوارق بين الطبقات والمجموعات الاجتماعية هامة ومتدعمة بتقليد بعيد الأمد، ينتهي الناس إلى الإذعان والقبول بهذه الفوارق. لكن حينها يكون المجتمع في حالة حركة والجماعات متقاربة الواحدة من الأخرى، يصبح الناس أكثر وعياً وأكثر حدة وسخطاً حيال الاختلافات القائمة. ففي البلدان الديمقراطية، كان حب المساواة ولعاً أعمق وأشد استثنائاً بأصحابه من حب الحرية. إذ يمكن الحصول على الحرية بدون الديمقراطية، لكن المساواة كانت الطابع الخاص بعصر الديمقراطية، مما أدى إلى نشب الناس بها لهذا السبب بالذات. إن إفراطات الحرية - غطرسة (Leona Helmsley) أو Donald Trump، جراثيم Ivan Boesky أو Michale Milken، الخراب الذي عاثه Exxon valdez. إلخ. - تُلَفَّت الانتباه أكثر بكثير من عيوب المساواتية المتطرفة، كالرداءة المتفشية، أو تعسف الأغلبية. وبينما تمنح الحرية السياسية متعة كبيرة لعدد صغير من المواطنين، فإن المساواة تزود الجمهور الواسع من الناس بمتعة قليلة⁽⁹⁾.

والحال، في حين أن المشروع الليبرالي قد نجح إلى حد كبير خلال القرون الأربعة الماضية في التخلص من الأشكال الأكثر بروزاً لرغبة الاعتراف بالتفاخر الأنوي (megalothymia) في الحياة السياسية، يظل مجتمعنا منهمكاً بمسألة التساوي في التقدير. ففي أميركا الديمقراطية اليوم، يكرس رهط من الناس حياتهم من أجل التصفية النهائية لكل آثار اللامساواة التي تخطر لهم: كالتيقن مثلاً من أنه ليس على الفتاة أن تدفع أكثر من العتي لتصفيف شعرها، وألا تُحظَر الفرق الكشفية على رؤساء الدوريات المثليين جنسياً، وبالأخصرُ ببناء عبارة دون مصطبة من الاسمنت مخصصة للكراسي النقالة أمام الباب الرئيسي. تبرز هذه الأهواء في الولايات المتحدة بسبب ضالة مجالات اللامساواة الموجودة فيها حالياً، وليس بالرغم منها.

منذ أن أصدر توكفيل مؤلفه، شَن أنصار الحرية بصورة مستديمة نشاطاتٍ طليعية مستديمة في المؤخرة، وغالباً موفقة، ضد متطلبات المساواة. غير أن الولع بالمساواة يمكن له أن يتقدم بشكل هام إذا ما وقعت الرأسمالية في انهيار اقتصادي خطير ومتواصل. عندما يكون النمو الاقتصادي طويل الأمد ومستمر، لا يميل الناس في العادة إلى المقارنة بجيرانهم أكثر مما يميلون إلى مقارنة أنفسهم بأنفسهم في الفترات السابقة، مؤملين أنهم سيقومون بعمل أفضل في المستقبل. إضافة إلى هذا، تُخمد الوفرة المادية رغبة الاعتراف بتوفيرها كثيراً من الأشياء لتلبية الرغبة. ولكن حين يُبطئ النمو أو ينقلب، تبطل أية مقارنة، وتبدو الفرضية التي تقول إن الرأسمالية تشتغل وفق بعض القوانين «الضرورية»، ولكن غير العادلة، تبدو أقل إقناعاً بكثير.

ومن الممكن أن يظهر نوعٌ من المساواتية أكثر جذرية، ناتج هذه المرة ليس عن إخفاق اقتصادي، وإنما فعلاً عن نجاح اقتصادي. إن اللامساواة المترسبة يصعب تحملها كثيراً حين تكون مسألة الكرامة منمصلة كلياً عن الحاجات الطبيعية في وعي الناس. فالولع بالمساواة الآن، أصبح أكثر اعتدالاً بسبب الاعتقاد المستمر أن المشكلة الأساسية هي لإرضاء حاجات معينة أولية - أو «طبيعية» - تخص الفئات الأكثر حرماناً. إن أنصار المساواة اليوم هم راضون لكون السياسة

الاجتماعية قد نجحت في وضع «أرضية» للفقر. لكن في مرحلة مستقبلية، حتى وإن كانت هذه السياسة أكثر نشاطاً، فإن تدفق الفقراء يتذر بأن يصبح بيتاً لكل الناس، وذلك حين يُدركون أخيراً أن الفقر، في المجتمعات الحديثة، هو أمر نسبي تماماً. وإذا لم يبرز، أي عنصر من عناصر الغنى لمعالجة الإهانة اللاحقة بكرامة هؤلاء المحتاجين وباحترامهم الذاتي، فإن كل درجة من التمايز في الوضع الاجتماعي يمكن أن تبدو غير مطابقة. إن الشكل الذي يمكن أن يتخذه تحدي اليسار لنظامنا الليبرالي الحالي، قد يكون مختلفاً بصورة مهمة عن تلك الأشكال التي ألفناها في قرننا الحالي. فكثيرون ما زالوا يعتقدون اليوم أن الماركسية - اللينينية التقليدية لم تمت وأن الشيوعية بشكلها الكلاسيكي قد تعود بقوة⁽¹⁰⁾. هذا قد يحصل فعلاً. بيد أن التهديد المنفذ بواسطة الشيوعية ضد الحرية كان جدياً مباشراً وجدياً بين، والمذهب قد أضحي جدياً فاقده للمصداقية، إلى حد أصبح من الصعب أن نتصور اليوم هذا النظام إلا مفرغاً من مضمونه في العالم المتطور. إن تهديداً مستقبلياً من اليسار ضد الديمقراطية الليبرالية قد يستعبر على ما يبدو المظاهر الخارجية لليبرالية بغية تغييرها من الداخل، بدلاً من شن هجوم مجابهة ضد المؤسسات والمبادئ القاعدية.

فلقد شهدت كل الديمقراطيات الليبرالية على سبيل المثال تزايداً مكثفاً لـ «حقوق» جديدة خلال الجبل الأخير. إن العديد من الديمقراطيات لم تكتفِ بالحفاظ على الحياة، والحرية، والملكية فحسب، بل أدخلت تشريعات جديدة تتعلق بالحياة الخاصة، الرحلة، الوظيفة، أوقات الفراغ، الخصوصيات الجنسية، الإجهاض، الطفولة... إلخ. إنه لمن غير المفيد القول إن عدداً وافياً من هذه «الحقوق» غامض في مضمونه الاجتماعي كما أنها متناقضة فيما بينها. ومن السهل التكهن بأوضاع تكون فيها الحقوق الأساسية المعروفة بواسطة إعلان الاستقلال والدستور قد تقلصت بفعل قوانين أقرت في فترة أخيرة، ويكون هدفها مساواة اجتماعية أكمل. الوسط المحافظ الأمريكي يشكو منذ فترة طويلة، وعلى صعيد المثال، من أن حقوق الحياة والحرية تخرقه حماية مفرطة لحقوق المجرمين؛ وهناك، اليوم شكاوى أخرى تضاف إلى الأولى صادرة عن أعضاء الحركة النسائية والمطالبة بحماية أقل ضد الاغتصاب⁽¹¹⁾. أما الجماعات التي تدافع عن حقوق المصابين بمرض فقدان المناعة (الإيدز)، فقد عارضوا، بشدة، الفحص الإجباري، والتبليغ عن الشريك الجنسي، وإجراءات أخرى إضافية مخصصة لحماية حقوق الجراحة بأكملها في سعيها إلى الوقاية من مرض مُعدٍ وفتاك. وفي الحرم الجامعية الأميركية، يقتصر حق التعبير عند الحاجة على «قوانين كلام»، تحظر قول بعض الأشياء المعتبرة مهينة بالنسبة لبعض المجموعات الأقلوية. إن مثل هذا التطور في مَرَج القوانين يتم بصورة كلية في إطار الديمقراطية الليبرالية. وعلى خلاف التحدي المكشوف الموجه ضد الحقوق الليبرالية بواسطة الشيوعية، فإن هذا التعديل خذاع لكونه يتم باسم «تحديث» الديمقراطية الليبرالية مع استعماله اللغة القانونية عنها.

في الواقع، يعود التهافت في خطابنا المعتاد حول طبيعة الحقوق إلى أزمة فلسفية أعمق تتعلق بإمكانية تفهم عقلائي للإنسان. فالقوانين تنع، بالفعل، مباشرة من تفهم طبيعة الإنسان، ولكن إن لم يوحد ثمة اتفاق حول تلك الطبيعة، أو إذا ما اعتقدنا أن مثل هذا التفهم غير ممكن من حيث المبدأ، فإن كل محاولة، إذا، لتحديدها أو من أجل استباق استصدار قوانين جديدة

(وقد تكون حالة أوجه) تكون مستحيلة. في الوقت الحالي، يتجادب مفهومنا القانوني اتجاهان متعاكسان: من جهة اتجه نحو سلسلة من الحقوق الداتية الخاصّة (particularités) التي لا تتعلق «بالإنسان كإنسان»، وإما بمجموعات اجتماعية قائمة، ومن جهة أخرى، اتجه نحو الشمولية التامة، حيث يضيع التمييز بين الإنساني وغير الإنساني.

إن الخاصّة في الحقوق هي إلى حد كبير نتيجة الجهود المبذولة في سبيل تكملة الحقوق الليبرالية العمومية والكلاسيكية. إن «حقوق الإنسان الشمولية» المنثقة عن الثورات الأميركية والفرنسية قد أسهمت معاً في صياغة أسطورة: فقياً يعترف القانون شمولياً، بكل البشر، يستمر المجتمع في التمييز بين أبيض وأسود، رجال ونساء، أغنياء وفقراء. والرامج العملية الساعية إلى معالجة التفرقات الاجتماعية المفرطة هذه، أدت بالنتيجة إلى الغزو المتنامي لحقوق المجموعات الخاصّة مكان الحقوق الفردية والشمولية في التشريع الأميركي. لقد توصلت بعض المجموعات إلى النظر بصورة سيئة لاستعمال تعبير «حقوق فردية»، لأنه على حدّ زعمهم محفّف بحقوق بعض المجموعات المعتبرة عامّة بمثابة ضحايا.

فمن جهة إن اعترافاً جزئياً وشرعياً بحقوق المجموعات في المجتمعات الليبرالية هو أمرٌ مُسالمٌ وربما مميّز، إذ ليس هناك من طرق أخرى لمعالجة بعض الأعمال الجائرة وبعض الانتهاكات الاجتماعية. ومن جهة أخرى فالاعتراف بمجموعات لا يتمّ الانتهاء إليها بواسطة الاختيار إما عَرَضاً بالولادة قد يخلق سابقة لا تتفق مع بعض المبادئ الأساسية للديمقراطية الليبرالية، كما أنها تحطّم في نهاية المطاف إمكانية بروز جماعة ليبرالية حقة. إن الاهتمام التقليدي الذي توليه الليبرالية لحقوق الفرد ينشأ من التزامه المساواة بقدر ما ينشأ من التزامه تجاه الحرية. فالقول إن الدولة لا تعترف إلاّ بالحقوق الفردية، يؤكد في الوقت نفسه أن أية مجموعة مهمّة لا توجد خارج المجموعة الأعظم اتساعاً، أي مجموعة الكائنات الإنسانية من حيث كونها كذلك، أو إذا ما أخذت بعين الاعتبار حدود تشريعات الدول، المجموعة المشكلة من جملة المواطنين. فبالاعتراف بحقوق المجموعات بدلاً من حقوق الأفراد، تقر الدولة بوجود فوارق هامّة بين الكائنات الإنسانية، تتحدّى إنسانيتهم ومواطنيتهم المشتركة. والحال، فإنه لا يوجد ثمة جماعة قومية وحيدة، أو حتى ملكية مشتركة، وإنما فقط منافسة دائمة بين مجموعات اجتماعية قائمة مسبقاً، لا تربط أهدافها الخاصة إلاّ القليل من العلاقات القائمة فيما بينها. لقد بدأت الحقوق الشمولية للفرد تتحلل في ركام من الحقوق الخاصة والخاصّة. فعلى سبيل المثال، أتت بعض الضغوطات الأكثر فعالية من أجل حماية بوليسية أفضل في السنوات الأخيرة، نتيجة سعي مجموعاتٍ تعمل لتحصيل «حقوق الضحايا». إن مفهوم «حقوق الضحايا» نفسه عبارة عن عبثية: فحتى الحماية ضد الجريمة لا تخصّ أية أقلية معينة، ما دام يدخل في نطاق المصلحة العامة لكل المواطنين. لكن جاذبية الحقوق الخاصة قوية في أميركا المعاصرة إلى درجة يتعذّر فيها لفت النظر إلى الحقوق الشمولية إلاّ إذا كانت مكسوة ببهرج حقوق أقلية مُضطهدة ما.

إن الاتجاه المعارض لجعل الحقوق خاصّة هو تشميلها التام. وإذا كان هذا الاتجاه أخفّ ظهوراً اليوم، من الممكن، مع هذا، توقع حصوله بسهولة في مستقبل غير بعيد. كانت الفلسفة

السياسية الكلاسيكية تدّعي بأن كرامة الإنسان الخاصة تضعه في موضع ما بين الحيوانات والآلهة؛ فلقد كانت طبيعة الإنسان على الأخصّ حيوانية، غير أن ذلك الحيوان كان موهوب العقل، أي مزينة إنسانية فقط، لا يشاركه فيها أي نوع حي آخر. أما بالنسبة لكانط كما لهيغل، وبالنسبة للتقليد المسيحي الذي أقاماً عليه أنظمتهم، فإن التمييز بين إنساني وغير إنساني كان مسألة أساسية قطعاً. كانت المخلوقات الإنسانية تتحلّى بكرامة تفوق ما عداها في الطبيعة، باعتبار أنها كانت وحدها الحرة: إذ أنهم أسباب بدون سبب غير محددة بالفريضة الطبيعية وقادرة على الاختيار الأخلاقي المستقل.

اليوم، الكل يتحدث عن الكرامة الإنسانية، ولكن ليس هناك من إتفاق البتة حول ما تبني عليه تلك الكرامة عند الإنسان. قلة من الناس بدون ريب يعتقدون أن الإنسان يتحلّى بالكرامة لأنه قادر على الاختيار الأخلاقي. كل طاقة الفيزياء والفلسفة الحديثة، منذ كانط وهيغل، قد جهدت في سبيل نفي إمكانية أي اختبار أخلاقي قائم بذاته، وفي سبيل تصور السلوك الإنساني بحدود الفرائز الدون - إنسانية والدون - عقلانية، فما كان يتراءى لكانط في حينه كاختيار حرّ وعقلاني اعتبره ماركس كنتاج للقوى المادية، أو اعتبره فرويد كفرائز جنسية عميقة خفية. أما بالنسبة لداروين فإن الإنسان خرج، بشكل قاطع من الحالة الدون - إنسانية: فثمة جزء كبير من طبيعته يمكن النظر إليه من الناحية البيولوجية أو البيو- كيميائية. والعلوم الاجتماعية في عصرنا تفيدنا من جهتها بأن الإنسان صنعة الوسط الاجتماعي والبيئي، وبأن السلوك الإنساني - كالسلوك الحيواني - يعمل بناءً على قوانين مُحتمة. والأبحاث المحققة حول السلوك الحيواني تبين بأن الحيوانات أيضاً يمكنها أن تخوض معارك من أجل النفوذ و- من يدري؟ - أن تشعر بالعزّة وبرغبة الاعتراف. إن الإنسان الحديث يعتقد بوجود استمرارية بلعاً من «الغرين الحي» (limon vivant)، كما يقول نيتشه، ووصولاً إليه؛ فهو يختلف كميّاً، وليس نوعيّاً، عن الحياة الحيوانية التي صدر عنها. والإنسان المستقل، القادر عقلياً على أتباع القوانين التي حدّدها لنفسه، يجد نفسه مُنْزَلاً إلى أسطورة تكافئ نفسها.

إن كرامة الإنسان العليا تسمح له بغزو الطبيعة، أي باستخدامها وتخصيصها لغاياته الخاصة، بعدما أضحت ممكنة بواسطة العلوم الفيزيائية الحديثة. لكن يبدو أن هذا العلم نفسه يظهر أيضاً أنه لا فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وأن الإنسان هو عبارة عن مجرد شكل أكثر تنظيماً وأكثر عقلانية من الغرين. مع هذا، إذا لم يكن هناك ثمة قاعدة يبنى عليها القول إن للإنسان كرامة تسمو على الطبيعة، فعندئذٍ يتهاوى من تلقاء نفسه كل ما يبرّر سيطرته على الطبيعة. إن الولع بالمساواة الذي ينفي وجود فوارق هامة بين الكائنات البشرية باستطاعته أن يتحول إلى رفض فوارق كهذه بين الإنسان والحيوانات العليا. إذ تزعم الحركة من أجل حقوق الحيوانات أن القرد، والجردان، والسامير، يمكن أن تعاني ما يعانيه الإنسان، كما أن الدلافين من جهتها تتمتع بشكل متطور من الذكاء؛ فلماذا يكون غير شرعي قتل البشر، ولا ينطبق ذلك على المخلوقات تلك؟

وبالطبع، فالمحاجة يمكن أن نستمر بهذا الاتجاه. لم التمييز بين الحيوانات العليا والدنيا؟ من

يستطيع أن يُحدد أيها تعاني [النقص] في الطبيعة؟ ولماذا، في الواقع يصير الشعور بالألم والتمتع بذكاء متطور، عنواناً لكرامة عليا؟ وفي المحصلة النهائية، لماذا يتمتع الإنسان بكرامة تفوق كرامة أي جزء من عالم الطبيعة، من أكثر الصخور صِغَةً حتى النجمة الأكثر بعداً؟ لماذا لا يحق للحشرات، والبكتيريات، والطفيليات المعوية، والفيروسات المترسبة، بالحصول على حقوق ماثلة؟ إن غالبية البيثويين (أنصار البيثة) المعاصرين لا يظنون أنهم يوحون بواسطة موقفهم هذا، أنهم ما زالوا يعتقدون بأي مبدأ متعلق بكرامة الإنسان العليا. إنهم يرغبون بحماية صغار لفقيات، لأننا نحن البشر نحسب أن نراهم أحياء. بيد أن هذا نقاش محض من حهتهم. هناك فئة متطرفة من أنصار البيثة ترى أن الطبيعة، كطبيعة، وليس فقط الحيوانات الموهوبة «بالشعور» و«الذكاء» - لها حقوق متساوية لحقوق البشر. وتأتي نتيجة هذا الاعتقاد في صورة لامبالاة بالمجاعات الكبيرة في بلد كأثيوبيا - التي ليست هي بالنسبة لهم في العمق، إلا مثل بسط حول انتقام الطبيعة من صُلف الإنسان - وفي صورة تأكيد على ضرورة العودة إلى عدد «طبيعي» من السكان في العالم، بضعة مئات من الملايين (بدلاً من خمسة مليارات حاليين). وذلك لكي لا «تُجَل» لفترة طويلة بالتوازن البيئي كما حصل منذ الثورة الصناعية.

يبدو أن انتقال المساواة من الكائنات البشرية إلى الكائنات غير البشرية وتوسّعه، هو أمر غريب في أيامنا، إلا أنه يندرج في الطريق المسدود الذي وصل إليه السؤال: ما هو الإنسان؟ إذا كنا نعتقد حقاً أنه ليس قادراً على الاختيار الأخلاقي أو على الاستعمال الذاتي المستقل للعقل، وإذا كان بالمستطاع تصوره تماماً بعبارات ما دون - إنسانية، عندئذ لا يكون فقط محتملاً وإنما مُحْتَمّاً أن تتعمّم تدريجياً الحقوق على الحيوانات وعلى سائر المخلوقات الطبيعية، كما على البشر. إن التصور الليبرالي للإنسانية متساوية، شمولية، متمتع بكرامة مُعَيَّنة، سوف يكون عرضة لهجوم من الأعلى ومن الأسفل: من قبل الذين يؤكدون أن هويات بعض الجماعات هي أهم من صفة الكائن الإنساني، ومن قبل أولئك الذين يعتقدون أن الكائن البشري لا يتحلّى بأية ميزة خاصة بالمقارنة مع الكائنات غير - البشرية. إن الطريق الفكري المسدود الذي أوقعتنا به النسيئة لا يسمح لنا بالرد بصورة نهائية على أيٍّ من الهجومين، ولا نحولنا إذاً الدفاع عن الحقوق الليبرالية المعروفة تقليدياً.

إن الاعتراف المتبادل كما تمنحه الدولة الشمولية والمتجانسة يخفق في إرضاء العديد من الناس بصورة كاملة، ما دام الغني، بحسب أقوال آدم سميث، يستمر في استمداد مجده من غناه، فيما الفقير يستمر بالشعور بخجله من الفقر، وشعوره بأنه «غير مرئي» من قبل الناس المجاورين له. ورغم الانهيار الحالي للشيوعية، فإن التبادل الناقص للاعتراف سوف يكون، على ما يبدو، مصدراً لمحاولات مستقبلية من قبل اليسار لإيجاد بدائل للديمقراطية الليبرالية وللرأسمالية.

ومع ذلك، إذا كان الاعتراف اللامتكافي المتعلق بأناس متساوين مبدأً هو التهمة الموجهة بصورة أكثر شيوعاً إلى الديمقراطية الليبرالية، فمن الممكن أن نتصور منطقياً أن التهديد الأهم والأكثر جدية سوف يأتي من اليمين، يعني ذلك من الاتجاه الديمقراطي الليبرالي ضد إعطاء اعتراف متكافي إلى أناس غير متساوين. ذلك ما سيتناوله بحثنا الآن.

- 28 -

أناس بحون جرأة

ما هي العلامة الأكثر شمولية للعصر الحديث: لقد فقد الإنسان عزّة نفسه تجاه ذاته، إلى درجة مذهلة. فخلال مدة طويلة من الزمن كان مركز وبطل الوجود، الدرامي، التراجيدي، ومن ثمّ على الأقل أصبح حريصاً على التظاهر أنه في ارتباط دقيق مع الجانب الفطري والجاذب، أساسياً. من الوجود - ككل المتألمين الذين يتنون النشيد بكرامة الإنسان، مع القناعة التامة أن القيم الأخلاقية هي قيم أصلية - أولئك الذين هجروا الله ينشئون بصراحة أكبر بليماهم بالأخلاق.

[نيتشه: إرادة القوة⁽¹⁾]

إنه لمن غير الممكن استكمال عرضنا الراهن بدون الرجوع إلى المخلوق الذي يبرز، كما يقال، في نهاية التاريخ ألا وهو: «الرجل الأخير».

بحسب «هيجل - كوجيف» تحل الدولة الشمولية المنسجمة وبشكل تام التناقض الذي كان يسود العلاقة سيّد - عبد بجعل العبيد القدامى أسياد أنفسهم. السيد يكف عن كونه معترفاً به فحسب من قبل كائنات إلى حد ما أقل من البشر، كما أن الاعتراف بإنسانية العبيد يشدو أمراً غير مرفوض. وعلى العكس من ذلك، فإن كل فرد، حر ومدرّك لكرامته الخاصة، يعترف لكل الأفراد الآخرين بهذه الصفات نفسها وعندما تمّ إلغاء التناقض سيّد - عبد، قد جرى المحافظة على شيء ما من كلا الطرفين: حرية السيد وعمل العبد.

لقد شنّ كارل ماركس نقداً عنيفاً على هيجل، لرفضه التسليم بأن الاعتراف يتم على صعيد شمولي؛ لأن وجود الطبقات الاجتماعية الاقتصادية يحول دون حصول ذلك. بيد أن نقداً - أعمق - لهيجل هو ما كان قدّمه نيتشه. في الحقيقة مع أن فكر نيتشه لم تجسّده حركات جماهيرية أو أحزاب سياسية كما حصل مع فكر ماركس، فإن الأسئلة التي طرحها حول توجّه نموّ الإنسان التاريخي تظل قائمة، وسوف تبقى بدون ريب، حتى بعد اختفاء آخر نظام ماركسي عن وجه الأرض.

إن الفارق بسيط، بالنسبة لنيتشه، بين هيجل وماركس، ما دام هدفهما واحد: مجتمع يجسّد

الاعتراف الشمولي. لقد طرح في الحقيقة المسألة الأساسية: هل يستحق الاعتراف الشمولي أن يحتل المكانة الأولى؟ أليست نوعية الاعتراف أهم من شموليتها؟ أو لا تخفّض، وبدون شك، خطة تشميل الاعتراف من قيمته؛ يجعله مبتذلاً؟.

«الإنسان الأخير» عند نيتشه هو، أساساً، العبد المنتصر. لقد كان مؤلف زرادشت على اتفاق مع هيجل: المسيحية كانت إيديولوجية العبد، والديمقراطية تمثل شكلاً علمانياً من المسيحية. فمساواة جميع البشر أمام القانون كانت بمثابة تحقيق المثال المسيحي على الأرض لمساواة جميع المؤمنين في مملكة السماء. بيد أن الإيمان المسيحي بمساواة البشر أمام الله لم يكن في الحقيقة إلا حكماً مسبقاً، متولداً من الغلّ، غلّ الفقراء ضد أولئك الذين كانوا أقوى منهم. فالدين المسيحي يتأصل في وعي الضعفاء لكيفية مواربة الأغنياء وذلك بحصرهم في قطع، بفضل أسلحة غفارة الذنب والضمير. وخلال الأزمة الحديثة، انتشر هذا الحكم المسبق بطريقة لا يمكن مقاومتها، ليس لأن حقيقته كانت مبنية، وإنما بسبب تزايد عدد الضعفاء⁽²⁾.

كانت الدولة الديمقراطية الليبرالية لا تمثل نظاماً لأخلاقية السيد وأخلاقية العبد، كما كان قد طرحه هيجل. أما بالنسبة لنيتشه، فإنه يمثل نصراً غير مشروط للعبد⁽³⁾. إذ إن حرية السيد ورضاه لم يكونا مصلتين في أي مكان، ما دام ليس من أحد يحكم في المجتمع الديمقراطي. المواطن النموذجي في الديمقراطية الليبرالية كان ذلك الفرد، المؤهل في مدرسة هوبس ولوك، الذي أقنع عن الاعتقاد بتفوقية قيمته ليضم لنفسه المحافظة المريحة على الذات. وبالنسبة لنيتشه، كان الإنساني الديمقراطي مركباً من الرعدة والعقل، ماهراً في توفير حيل جديدة لإشباع جملة من الرغبات الصغيرة بفضل حسابات الأنوية بعيدة المدى لكنه كان يفتقر، كلياً، إلى كل رغبة بالتفاخر الأنوي، راضياً بسعادته الدنيئة بعيداً عن حالة الإحساس بأقل عيب لكونه غير قادر على النهوض فوق رغبته.

كان هيجل يؤكد، طبعاً، إن الإنسان الحديث يصارع من أجل الاعتراف كما يصارع من أجل تلبية الرغبة، ويحصل على كل ذلك من الدولة الشمولية المتجانسة حينما تمنحه هذه الحقوق. ومن المؤكد أن البشر المحرومين من الحقوق يكافحون في سبيل الحصول عليها، كما فعلوا مؤخراً في أوروبا الشرقية، في الصين وفي الاتحاد السوفياتي. ولكن معرفة ما إذا كانوا راضين إنسانياً بمجرد حصولهم على تلك الحقوق، هي مسألة أخرى: إننا نتذكر دعابة من دعابات غروشو ماركس، حيث رفض فيها الانتماء إلى نادٍ قبله في عضويته؛ فما هي قيمة اعتراف جرى منحه لكل واحد، لأنه فقط كائن إنساني؟ إثر نجاح الثورة الليبرالية، كتلك التي حصلت في ألمانيا الشرقية في العام 1989، يصبح كل فرد مستفيداً من نظام الحقوق الحديد، سواء أكافح أم لم يكافح في سبيل الحرية، حتى وإن كان راضياً بوضعه كعبد في ظل النظام القديم، وإن كان قد تعاون مع البوليس السياسي لذلك النظام. إن مجتمعاً يمنح حق اعتراف من هذا النوع باستطاعته أن يشكل نقطة البداية لتلبية غريزة الاعتراف (التي موس)؛ فمن الواضح أنه أفضل من ذلك المجتمع الذي يرفض حق الإنسانية لكل الناس. لكن هل يشكل الحصول على الحقوق الليبرالية، بحذ ذاته، تحقيق تلك الرغبة الكبيرة التي تؤدي بالسيد الأرستقراطي إلى التعرّض لخطر الموت؟ حتى إذا

رضي العديد من الأشخاص بتلك الأنواع المتواضعة من الاعتراف، فهل سيكون هذا الأخير مرضياً حقاً بالنسبة لأولئك الذين، على رغم عددهم، يتمتعون بطابع شديدة الطموح؟ فإذا كان الكل راضياً تماماً بمجرد الحصول على حقوق في مجتمع ديمقراطي، دون التطلع إلى أي شيء آخر عدا المواطنة، أفلا نَجْنُجُ إلى اعتبار هؤلاء جذيرين بالاحتقار؟ من جهة أخرى، إذا كانت رغبة الاعتراف غير متحققة أساساً من قبل الاعتراف الشمولي والمتبادل، أفلا تكون المجتمعات الديمقراطية قد أظهرت ضعفاً خطيراً⁽⁴⁾.

ومن الممكن كشف النقاب عن التناقضات اللازمة لمفهوم الاعتراف الشمولي، عبر متابعة «حركة التقدير الذاتي» (autoestimation) التي تطورت في الولايات المتحدة في السنوات الأخيرة، والممثلة بـ لجنة التقدير الذاتي التي أنشأتها مقاطعة كاليفورنيا في العام 1987⁽⁵⁾. هذه الحركة تقوم على أساس الملاحظة السيكولوجية الصحيحة الفائلة إن كل عمل ناجح في الحياة ينبثق من معنى متعلق بقيمته الخاصة، وإذا ما كان الناس محرومين منه، فإن الإقرار بعدم كفاءتهم يكون، حكماً، نبوة متحققة من تلقاء نفسها. فنقطة الانطلاق إذاً - التي هي كائنية ومسيحية على حد سواء، حتى لو كان أصحابها غير واعين لأصولهم الثقافية - تُقيدُ أن كل شخص هو كائن إنساني، وأنه للسبب عينه يتمتع بشيء من الكرامة. كان باستطاعة كائنا، وبحسب التقليد المسيحي، أن يقول إن بمقدور كل الكائنات البشرية أن تقرّر العيش أولاً وفق القانون الأخلاقي، غير أن تلك الكرامة الشمولية تتوقف على قدرة الإنسان في القول إن بعض الأفعال هي متناقضة مع القانون الأخلاقي، إذن سيئة. فتقدير ذات - النفس بشكل صحيح يتضمن أن يكون المرء قادراً على الإحساس بالحياء أو بالاشمئزاز من نفسه إذا ما كان يعيش بمستوى يناسب بعض المتطلبات ذات النوعية الأخلاقية المحددة.

إن المشكلة مع الحركة الحالية للتقدير الذاتي هو أن أعضاءها، الذين يعيشون في مجتمع ديمقراطي ومساواتي، نادراً ما يتطوعون لاختيار ما ينبغي تقديره. إنهم يبتغون التوجّه نحو الناس واستقبال كل الناس، مؤكدين لهم أن حِقّة حياتهم وشأناتها لا أهمية لها ما داموا يتمتعون بقيمة شخصية وما داموا شخصاً معيناً. إنهم لا ينتغون استبعاد شيء أو أحد باعتباره غير كفء. صحيح أنه من المحتمل، ومن الناحية التكتيكية، أن يكون شخص، محبباً تماماً وفاقد الحظوة، معضوداً في لحظة عصبية من قبل أحد ما يعبر له عن دعه وذلك بالحديث عن كرامته أو عن حالته «كشخص». ولكن في نهاية المطاف سوف تدرك الأم جيداً إن هي أهملت طفلها، والأب سيعرف [حالته] جيداً إن كان مُدمناً على الكحول، والفتاة ستدرك [أمرها] إن هي كذبت، لأن «الحيل التي تنطلي على الآخرين لا قيمة لها في تلك الرّهة الخلفية [الضمير] المعروفة جيداً حيث يضرب المرء موعداً مع ذات - نفسه». إن احترام الذات ينبغي أن يرتبط بدرجة من التحقق، مهما بلغت من الضعة والتواضع. فكلما كان التحقق أصعب، كان شعور التقدير للذات أكبر: إن قضاء دورة خاصة في البحرية يمكن أن يكون مصدر فخر أكبر من الوقوف في صف طويل من أجل الحصول على الحساء الشعبي. لكننا نعارض في مجتمع ديمقراطي، وبصورة راديكالية القول إن هذا النمط أو ذاك هو أفضل أو أكثر جدارة من الآخر⁽⁶⁾.

هناك مشكلة أخرى إضافية تطرح مع الاعتراف الشمولي، يمكن أن تدخّل هذا السؤال: «من يصنع التقدير؟». في الواقع أفلا يتوقف الرضى الذي يستمدّه كل واحد من الاعتراف، إلى حد كبير، على نوعية الشخص الذي يقوم بفعل التقدير؟ أليس أكثر مدعاة للرضى أن يكون معترفاً بنا من قبل شخص نحترم حكمه، من أن يتأتى ذلك من أساس قليلي البصيرة؟ والأشكال الأسمى من الاعتراف - التي هي حتماً الأكثر إرضاءً - ألا ينبغي أن تأتي من مجموعات محصورة من الناس دائماً، باعتبار أن الدرجة الأكثر علواً من التحقق لا يمكن لها أن تُعدّ حق التقدير إلا من أولئك الذين توصلوا إلى النقطة نفسها؟ الاختصاصي في علم الفيزياء النظرية مثلاً، يكون على سبيل الافتراض أكثر رضىً إن نوّه به من هو أفضل زملاء الفيزيائيين من أن يكون معروفاً في مجلة التايم Magazine Time. وحتى لو لم يكن المرء على هذه الدرجة المتقدمة من الذروة الثقافية، فإن السؤال عن نوعية الاعتراف يبقى معرصاً للنقد. هل الاعتراف الذي يلقاه المرء بفضل مواهبه في نظام ديمقراطي معاصر، مثلاً، هو بالضرورة أكثر مدعاة للرضى من الاعتراف الذي يلقاه، عادة أعضاء في طوائف زراعية قيساعية متحدة بشكل وثيق؟ في الواقع، مع أن هؤلاء الآخرين لم يكن لديهم «حقوق» سياسية بالمعنى الحديث للكلمة، إلا أنهم كانوا أعضاء في جماعات مستقرة، مترابطة بعلاقات القرى، والعمل والدين، و«يعترفون» ببعضهم ويحترمون بعضهم بصورة متبادلة، حتى لو كانوا خاضعين للاستثمار ولتجاوزات أسياهم الاقطاعيين. وبصورة متناقضة تماماً، يبدو قاطنو المدن الحديثة الذين يقيمون في مجتمعات ضخمة من الشقق قد تعترف حقاً بهم الدولة: لكنهم غرباء بالنسبة للناس الواقعيين الذين يعملون ويعيشون معهم.

كان نيتشه يعتقد أنه ما من سمو (جودة)، عظيمة، أو أي نسل إنساني ممكن، خارج المجتمعات الأرستقراطية⁽⁷⁾. وبكلمة أخرى، إن الحرية الحقيقية أو الإبداعية لا يمكن أن تولد إلا من رغبة العظيمة الأنوية (Megalothymia)، أي من رغبة الاعتراف بالتفوق على الآخرين. فحتى لو كان الناس قد ولدوا متساوين، فإنهم لن يصلوا إلى حدودهم الخاصة بهم إذا ما اكتفوا بكونهم كبقية الناس: إن الرغبة بأن يُعترف بالمرء كشخص متفوق، ضرورية إذا ما شاء أن يتفوق على ذاته. تلك الرغبة ليست فقط القاعدة للفتوح والامبريالية. ولكنها هي أيضاً الشرط المسبق لخلق شيء ما ذي قيمة في كل الميادين: سيمفونيات، لوحات، روايات، قواعد أدبية أو أنظمة سياسية. يُشير نيتشه إلى أن كل شكل من أشكال السمو الحقيقي ينبغي أن ينشأ، في الأساس، من عدم الرضى، من انقسام الذات على الذات، وفي نهاية المطاف من حرب ضد ذات - النفس مع كل ما تتضمنه من معاناة: «لا سدّ دائماً من أن يقطر السديم الذات ليعطي النور إلى نجمة راقصة». فالصحة الجيدة والرضى الذاتي هما ورنان معطلان [للسمو]. أما رغبة الاعتراف (التي موس) فهي في الإنسان الجانب الذي ينشد قصداً الكفاح من أجل التضحية، والذي يحاول البرهنة بدوره بأن الأنا هي شيء أفضل وأرفع من الحيوان المهلوع، المحتاج، المحدود عصوباً والمحتزل إلى غرائزه. لا يحس كل الناس هذه الشوكة، إلا أن رغبة الاعتراف عند أولئك الذين تثيرهم، لا يتم إرضائها بمجرد الاعتراف بتساويهم في الشأن مع سائر الكائنات الإنسانية الأخرى.

إن الجهود المبذولة لعدم التساوي مع الآخرين تظهر في كل مناحي الحياة، حتى في غمرة الحوادث، كحوادث الثورة البلشفية مثلاً، التي نزعَت إلى بناء مجتمع يقوم على المساواة الكاملة بين البشر. إن ثمة رجالاً كلينين، وتروتسكي، وستالين لم يكونوا مجرد أفراد ينزعون إلى أن يصبحوا إزاء أنفسهم مجرد أشخاص متساوين وبقية البشر: لو كان الأمر كذلك، لما كان لينين غادر سامارا Samara ولربما بقي ستالين طالباً في حلقة تيفليس Tiflis. فصنَّع ثورة وخلق مجتمع حديد كلياً يتطلب فرديّات مرموقة، تتحلَّى بصلابة، وبرؤية، بفظاظة وذكاء أعلى من المتوسط، وهي ميزات تحلَّى بها البلاشفة الأوائل كلهم وعلى أعلى مستوى. مع ذلك، فإن نمط المجتمع الذين سعوا إلى بنائه كان يتزع إلى إلغاء الطموحات والمميزات التي يملكونها هم أنفسهم. لهذا السبب ربما نجد أن جميع الحركات اليسارية، ابتداءً بالبلشفيةك والشويعيين الصينيين وصولاً إلى «الخضر» الألمان، تنتهي إلى مواجهة مبدأ «عبادة الشخصية» لدى قادتها، ما دام هناك توتر لا مناص منه بين مثلهم «الإزوتيمية» القائمة على تصوّر مجتمع متساو وبين التهاذج البشرية ذات التفاضل الأبوي التي تتطلبها هكذا مجتمع.

ومن المحتمل أكثر إذاً أن يكون أفراد كلينين وتروتسكي، يناضلون في سبيل شيء أسمى وأصفى، قد ولدوا في مجتمعات خاضعة للنظرية القائلة إن الناس لم يخلُقوا متكافئين. والمجتمعات الديمقراطية، الخاضعة لنظرية معاكسة، تنزع إلى تنمية الاعتقاد بالمساواة في كل أنماط الحياة وكل أسواق القيم. إنها لا تحب المواطنيين كيف ينبغي أن يعيشوا، وعمّا يجعلهم سعداء، فضلاء أو عظماء⁽⁸⁾، بل على العكس فإنها تزرع فضيلة التسامح، التي تصبح الفصيلة الرئيسة في المجتمعات الديمقراطية. وإذا كان الناس لا يستطيعون التأكيد أن نوعاً خاصاً من الحياة هو متفوق على نوع آخر، فإنهم يرتدون إلى التأكيد على الحياة ذاتها، أي على الجسد، بمخاوفه وحاجاته وفيما كل الأرواح لا يمكنها أن تكون فاضلة وموهوبة بالدرجة عينها، فإن كل الأجساد يمكنها أن تتألم؛ لهذا نرى المجتمعات الديمقراطية تنزع إلى أن تكون رؤوفة، وتسعى إلى إعلاء الاهتمام بالحد من المعاناة الجسدية، إلى المستوى الأول من اهتمامها. وليس عَرَضاً إذاً أن يهتم سكان المجتمعات الديمقراطية بالحياة المادية والربح في عالم اقتصادي قائم على تلبية الحاجات الصغيرة العديدة للجسد. وبحسب نيتشه، فإن الإنسان الأخير «غادر المناطق حيث تصعب المعيشة بسبب الحاجة إلى الدفء».

لذا يستمر العمل، نظراً لأنه شكل من أشكال التسلية. ولكننا نحاذر ألا تكون التسلية تلك شغلنا الشاغل. لا أحد يغدو أكثر فقراً أو غنى؛ فالحالتان تتطلبان الكثير من الجهد. ومن يريد أن يحكم بعد؟ من يُطيع؟ فالحالتان تتطلبان الكثير من الجهد.

قطيع بدون راع! الكل يتبغي الشيء عينه، الكل متشابه: وإن شعر أحدهم باختلافه عن الآخرين، فإنه يدخل طوعاً مصححاً⁽⁹⁾.

لقد أصبح من العسير، على نحو خاص، على سكان المجتمعات الديمقراطية أن يضعوا في حسابهم بطريقة جدية، مسائل مبهورة بمضمون أخلاقي حقيقي في الحياة العامة. فالأخلاقية تتضمن تمييزاً بين الأفضل والأسوأ، الجيد والريء، مما يخرق على ما يبدو المبدأ الديمقراطي

للتسامح. لهذا السبب يتم الإنسان الأخير، خصوصاً، بصحته وأمنه الشخصي، لأنها - على الأقل - حقائق لا تقبل النقاش. في أميركا اليوم، لم يعد من المناسب أبداً أن يقوم شخص ما بهجامة صديق له، معروف بأنه متزوج، لدى رؤيته في مطعم برفقة عشيقته لكونه يخون زوجته. فالناس الذين يفعلون ذلك يعتبرون أخلاقياً حقيرين، فهم لا يملكون أية صفة تحوّلهم لتقديم النصائح للغير حول الطريقة التي ينبغي أن يعيشوا بموجبها. بينما النوع عينه من الأشخاص بإمكانه أن يتصب فجأة ويأمر الآخرين بالتوقف عن التدخين. بعبارة أخرى، نحن نشعر بأننا مستعدون لإسداء الدروس الآخرين فيما يتعلق بحالتهم الجسدية، ولكن ليس فيما يتعلق بصحتهم المعنوية. بالنسبة للأميركيين، فإن صحة أجسادهم - غذائهم ومشروبهم، التمارين التي يقومون بها، الحالة الصحية التي هم عليها - أصبحت هاجساً يستحوذ اهتمامهم أكثر من المسألة الأخلاقية التي كانت تؤرق أسلافهم. وفي الواقع، فإن التوجه «كونوا في صحة جيدة» أصبحت له وضعية الأمر الأخلاقي، هذا الشرط الوحيد الذي تبقى لدينا ملء فراغنا النفسي الكبير.

عندما جعل الإنسان الأخير من المحافظة على الذات أولى الموجبات، فإنه راح يشبه العبد الهيفلي إبان الصراع الدموي، في بداية التاريخ. لكن وضعية الإنسان الأخير تعتبر أكثر سوءاً لأنها ناتجة عن سيرورة تاريخية متكاملة تناهت منذ ذلك الوقت، باعتبارها تطوراً جمعياً معقداً للمجتمع الإنساني في اتجاه الديمقراطية. وبحسب نيتشه، في الواقع، فإن أية عضوية حيّة لا تكون سليمة، قوية أو منتجة إلا إذا كانت تعيش وهي مركزة أنظارها على بعض الأهداف، أي على جملة من القيم والاعتقادات المقبولة مطلقاً وبلا نقاش. «فإن أي فنان لن يرسم لوحته، وأي جنرال لن يحقق نصره، وأية أمة لن تكتسب حريتها» بدون هذا الأفق، بدون حب العمل الذي يمارسون «حُباً عظيماً، أكثر مما يستحق»⁽¹⁰⁾.

يبد أن معرفتنا للتاريخ، هي بالضبط التي تجعل هذا الحب مستحيلاً. فالتاريخ يعلمنا، في الواقع، أن الآفاق تعددت في الماضي بما لا يحصى ومها: حضارات، ديانات، قواعد أخلاقية، و«نظام قيم». والشعوب التي كانت خاضعة لها، والتي لم يكن لديها معرفتنا الحديثة للتاريخ، كانت تعتقد أن أفقها هذا هو وحده الممكن. غير أن أولئك الذين أتوا في نهاية هذا التطور - أولئك الذين يعيشون في العصر القديم للإنسانية - لا تنقصهم الروح النقدية إلى هذا الحد. فالترية الحديثة، تلك الترية الشمولية الشديدة الحيوية لنهاية المجتمعات من أجل عالم اقتصادي حديث، تحرّر البشر من تعلّقهم بالتقاليد والسلطة. إنهم يفقهون أن أفقهم ليس شيئاً آخر غير أفق، وليس أرضاً صلبة، بل هو سراب ينقشع عندما يقتربون منه، ليرتد مكاناً هو عينه لأفق آخر. لهذا السبب يعتبر الإنسان الحديث الإنسان الأخير؛ لقد قدرته تجربة التاريخ، فهو محرر من الوهم المتعلق بإمكانية اختبار مباشر للقيم.

تعزز الترية الحديثة اتجاهها معيّن نحو النسبوية، المذهب الذي بمقتضاه تكون الآفاق وكل القيم نسبية بالنظر إلى المرحلة والمنطقة التي هي فيها. فتعاليم النسبية تقضي بأنه لا وجود لما هو جيد، صائب أو جميل: فتلك المفاهيم ما هي إلا أوهام تعكس مصالح الذين يطرحونها وأحكامهم المسبقة. إن تلك الفكرة التي أسهم نيتشه نفسه بشرها، متواجدة في محيطنا

الاجتماعي البني. فصحيفة الـ Time، مثلاً، في منتخباتها «الأفضل للعام» (1990)، تؤكد بالنسبة أن «فكرة الأفضل [...] هي عبارة عن وهم. فلا وجود «لأفضل». بل هي ببساطة طريقة ليدو فيها الذاتي موضوعياً. والمنتخبات المشابهة إنما تضمّ الأحكام المسبقة، أو على الأقل مصالح الدين يضعونها». لكن إذا لم يكن «الأفضل» سوى وهم، والسيدة الأفضل أنيقة في ملابسها للعام، وأفضل فيلم في العام لا وجود لها، فبالتالي ليس هناك من مبرر للاعتقاد بأن نمّة نظاماً سياسياً يضمن الحقوق الأساسية للإنسان أفضل من نظام آخر لا يضمن هذه الحقوق. بمقتضى هذه النظرية، لا يكون إثارتنا للديمقراطية الليبرالية إلا «حكماً مسبقاً»، أو «مصلحة». إن النسبية تعزّز حكم الديمقراطيين المسبق لصالح المساواة الأساسية لكل أنماط الحياة، وتعزز بالدرجة عينها نوعاً من الرضاغة الأنانية. إن المذهب الذي بمقتضاه لا وجود لأي منظور ذي امتياز. ولا لأية حقيقة مطلقة، يتطابق بطريقة محبّة مع رغبة الإنسان الديمقراطي في الاعتقاد بأن نمط حياته هو بجدوة أي نظام آخر. وفي هذا السياق، لا تؤدي النسبية إلى تحرير العظماء والأقوياء، ولكن إلى تحرير ما هم دون الوسط (الوضعاء)، أولئك الذين قلنا عنهم على التوّان لا رادع يردعهم⁽¹¹⁾. لقد رفض العبد في بداية التاريخ، المخاطرة بحياته في المعركة الدموية لأنه كان هلوفاً بالغريزة. أما الإنسان الأخير، في نهاية التاريخ، فهو يقلّم أن لا فائدة من المخاطرة بحياته من أجل قضية ما، لأنه يعلم أيضاً أن التاريخ كان مليئاً بالمعارك عديمة الجدوى، حيث قاتل فيها البشر لتقرير ما إذا كان ينبغي أن يكونوا مسيحيين أو مسلمين، بروتستانت أو كاثوليك، ملاناً أو فرنسيين. لقد بين مجرى التاريخ غالباً، أن الاستقامة التي تؤدي بالبشر إلى أفعال بائسة من الإقدام والتضحية ليست سوى أحكام مسبقة ذميمة. إن الناس المنبئيين من التربية الحديثة يكتفون بالبقاء قابعين في يومهم مهثين أنفسهم برحابة صدرهم ويخلوهم من التعصب، يقول لهم زرادشت نيتشه في هذا الصدد: «لأنكم تتكلمون هكذا: «واقعيون نحن تماماً واقعيون، خالون من كل اعتقاد أو خرافة» وتفخضون صدوركم - ولكن وأسفاه - إنها خاوية!»⁽¹²⁾.

إن العديد من الأشخاص، في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة، خاصة في أوساط الشباب، لا يكتفون بنهضة أنفسهم لرحابة صدرهم؛ إنهم يودّون «العيش وهم يصبون نحو هدف محدّد»، كما أنهم يبتغون في الواقع اختيار عقيدتهم والتزامهم «بقيم» أعمق من الليبرالية نفسها، كتلك الاعتقادات التي توفرها الأديان التقليدية. لكنهم يواجهون مشكلة لا تقهر، لأنهم يبتغون بحرية اختيار عقيدتهم أكثر من أي مجتمع تاريخي آخر، إذ باستطاعتهم أن يصبحوا بملاءم إرادتهم، مسلمين، بوذيين، ثيو- صوفيين، «هارا كرىشنا»، أو أعضاء في طائفة Lyndon la Rouché، ذلك عدا الاختبارات التقليدية ككاثوليكين أو معمدانيين. غير أن حقيقة الاختيار نفسه محيرة، وأولئك الذين يختارون هذا الطريق أو ذاك لا يفوتهم تعدّد الاختيارات الأخرى التي لم ينتقوها. إنهم يشبهون الشخصية التي رسمها وودي آلن Mickey Sachs - والتي حين علمت بأنها مصابة بسرطان عضال، إنذفت لتسوّق (shopping) يائس داخل السوق التعاونية الخاصة بالأديان العالية. وما يجعله أحدهم راضياً بواقع حياته في النهاية ليس أقلّ اعتباطاً من اختياره الأول: إذ يقرّر بعد استماعه مثلاً إلى أغنية Potato Head Blues للمغني لويس أرمسترونغ، أنه

وبعد كل شيء ما زالت بعض القيم الأكيدة باقية.

حينما كانت الطوائف الجماعية ملتزمة بواسطة عقيدة وحيدة موروثية عن أسلافهم البعيدين، كانت سلطة العقيدة تلك بمثابة ضمانة، ومن ثمة أصبحت عصباً تشكيمياً للطابع الأخلاقي لكل فرد منهم. كانت العقيدة تربط أعضاء العائلة فيما بينهم، وكذلك سائر أعضاء المجتمع في حملته. إن إحراء اختيار من هذا النمط اليوم في مجتمع ديمقراطي لا ينطوي إلا على القليل من الكلفة والقليل من النتائج، لكنه يمنح القليل من الرضا أيضاً. من الممكن بالطبع الالتحاق بالطوائف الدينية الصغيرة، ولكن من المشكوك فيه أن تغطي تلك الطوائف مجموعات العمل وب جاور ذلك. فعندما تصبح العقيدة مُحرَّجة (عندما يحرم الفرد من الإرث مثلاً بسببها، أو إذا علم أن مرشده الروحي (gourou) قد ضبط بتهمة الاحتيال)، فإنها سرعان ما تتلاشى كأى طور من أطوار المراهقة.

لقد كان نيتشه مناصراً جذرياً لفكرة عدم التساوي بين البشر، مع توجه سياسي مناوئ بشدة للديمقراطية. غير أن نظريته المتعلقة بالإنسان الأخير لاقت أصداً لدى عدد كبير من المفكرين الحديثين، الذين تفحصوا بعمق طابع المجتمعات الديمقراطية⁽¹³⁾، ومن بينهم توكفيل الذي شاطر نيتشه هاجسه المتعلق بزوال غط حياة السيد من الأرض مع مجيء الديمقراطية. والسيد، الذي حدّد القانون لنفسه وللآخرين فبدلاً من أن يخضع له بطريقة سلبية، كان أنبل وأكثر شعوراً بالرضى من العبد. لقد اعتبر توكفيل إذاً أن طابع الحياة شديد الخصوصية في أميركا الديمقراطية، معضلة صعبة، كفيفة بأن تؤدي إلى ضمور الروابط الأخلاقية التي تربط الشر بعضهم في المجتمعات مابعد - الديمقراطية. لقد حثي توكفيل مثل نيتشه، ومن قبله، أن يؤدي هدم العلاقات الشكلية بين الأسياد والعبيد إلى جعل هؤلاء الآخرين أسياد أنفسهم، بل أن تؤدي بهم إلى نوع جديد من العبودية:

إنني أسعى إلى معاينة الأمارات الجديدة التي قد يتمظهر فيها الاستبداد في العالم. إن التفضيل الأول الذي يماجيء المراقب، هو عددٌ لا يحصى من الناس المتكافئين والمتماثلين جميعاً الذين يتهاكون بلا هوادة في تحصيل الملذات الدنيئة والرخيصة التي بنو بها وجودهم. كلٌ منهم، يعيش على حدة، وكأنه غريب عن مصير البقية، فأطفاله وأصدقاؤه الحميمون يكونون بالنسبة له الإنسانية بأجمعها. أما فيما يتعلق بقية مواطنيه، فإنه يجاورهم، ولكنه لا يراهم؛ إنه في اتصال معهم ولكنه لا يحسّ بهم، إنه لا يوجد إلا بنفسه ومن أجل نفسه؛ وإذا كانت أواصره العائلية باقية له، فمن الممكن القول إنه، على أي حال، قد فقد وطنه.

أما فوق هذا الجنس من البشر فتقوم سلطة عظيمة واصمة. تأخذ على عاتقها هي وحدها مهمة توفير مكافآتهم والسهرة على مصيرهم. تلك السلطة هي سلطة مطلقة، دقيقة، منتظمة ساهرة وعذبة. قد تكون كسلطة الأب لولا كان هدفها تهيئة هؤلاء البشر، على صورتها، ليصبحوا بالغين؛ ولكنها تسعى على العكس إلى الحفاظ عليهم في مرحلة الطفولة الدائمة. إنها مغتبطة تماماً لكون الناس يتمتعون، ما داموا لا يفكرون بشيء آخر غير المتعة⁽¹⁴⁾.

في بلد كبير كأميركا، نجد أن الواجبات المرتبطة بالمواطنة طفيفة، وصغر حجم الفرد بالمقارنة مع سعة البلد جعلت هذا الفرد لا يشعر بأنه سيد نفسه، وإنما ضعيف وعاجز في مواجهة أحداث لا يستطيع التحكم بها. ما الفائدة الحقيقية في القول إن الناس أصبحوا أسياد أنفسهم، باستثناء [الكلام على] الصعيد الأكثر تجريداً والأكثر تنظيراً؟

لقد استبق توكفيل نيتشه عندما كان على وعي تام بما كان قد فقد، خلال تحول المجتمعات من الأرستقراطية إلى الديمقراطية. فتلك الأخيرة، كما لاحظ، تُنتج أشياء جميلة ولكن غير مفيدة وهي موقوفة على المجتمعات الأرستقراطية، بدءاً من الشعر والنظريات الميتافيزيقية وانتهاءً بتحف Faberge الشهيرة التي تتخذ شكل البيضة، ولكنها بالمقابل تنتج حالياً كمية تفوق الأولى بكثير، من الأشياء المفيدة ولكن القبيحة: أدوات آلية، طُرق سيارة، عَرَبات لكل الأراضي ومنازل جاهزة. (أما أميركا الحديثة فقد نجحت في جعل أذكى شبيبتها المتفوقة تُنتج أشياء غير جميلة وغير مفيدة، كذلك الجبال من الدعاوى التي ينتجها المحامون كل سنة). بيد أن فقدان العمل الفني اليدوي أمر ثانوي، إذا ما قورن بفقدان بعض الإمكانات الإنسانية من العالم الأخلاقي والنظري، تلك الإمكانات التي كانت تُغذي باديئات التسلية، وتعارض مع كل هدف نفمي عن قصد لدى المجتمعات الأرستقراطية. فلقد كتب توكفيل، عبر فقرة تحيل إلى العالم الرياضي والمفكر الديني باسكال، ما يأتي:

لو أن باسكال لم يكن يسمى إلا إلى بعض الكسب الضروري، وحق لو كان مدفوعاً بحب المجد وحده، فلت أعتقد أنه كان بمقدوره أن يحصر قوى فكره كلها كما فعل، وذلك بهدف استكشاف أفضل لأعظم أسرار الخالق خفاءً وسريّة. وإذا أرى ما كان يفعله بنفسه، وقد انتزع روحه من كل تكاليف الحياة، مكرساً إياها كلياً لأبعائه، وقاطعاً كل ارتباطات الجسد بالوجود كيما يموت وهو دون الأربمين من عمره، لئنني أظن مذهولاً وأدرك أن الأمر لا يتعلق بقضية عابثة، تلك التي يتم إنجازها على هذا النحو (الذي يتطلب إنتاج [أوبتل] جهود فائقة استثنائية⁽¹⁵⁾).

إن باسكال، الذي أعاد في طفولته اكتشاف فرضيات اقليدس الرياضية، فقد دخل أحد الأديرة وهو في عمر يناهز الواحد والثلاثين. وكان لديه حزام مرصع بالمسامير مشدود على الكرسي الذي يجلس عليه عندما يأتون لمشاورته، ولما كان يحس أنه بدأ يشعر بلذّة الحوار فإنه كان يفرق في كرسية لإماتة جسده⁽¹⁶⁾.

كان باسكال طيلة فترة كهولته مثل نيتشه، فريسةً للمرض؛ وفي السنوات الأربع الأخيرة من وجوده، فقد كل إمكانية الاتصال بالآخرين. لم يكن يزاول رياضة الهرولة (Jogging)، ولم يكن يعبأ البتة بأثار التبغ الثانوية على صحته، لكنه كان قادراً، خلال السنوات التي سبقت موته، على إنتاج إحدى أعمق التأملات الروحية في التراث الغربي كله. فواقع أنّ مهنة واعده في ميدان مفيد كالرياضيات، جرى التضحية بها في سبيل التأمل الديني، قد أثار سخط كاتب سيرة أميركي، كان قد اقترح أنه ينبغي على باسكال، «وقد أوتي له أن يرخي القلوس [...] أن يعطي قبل انعزاله عن العالم كل ما لديه، بدلاً من أن يهدر النصف الأفضل من حياته مكموراً تحت ركام تصوف لا معنى له وملاحظات سطحية حول بؤس الإنسان وكرامته»⁽¹⁷⁾.

«منذ القديم كان العالم أجمع مجنوناً»، ذلك ما يقوله أبرع «الناس الأخيرين».

لقد كان خوف نيتشه الأعظم أن تنتصر الطريقة الأميركية للحياة (American way of life)، لكن توكفيل كان مسلماً بفكرة الانتشار المحتم لها، وكان راضياً بها إلى حد معين. وعلى عكس نيتشه، كان يشعر بالتحسينات الطفيفة التي توفرها الديمقراطية لحياة الجماهير المستضعفة. على أي حال، كان يشعر أن صعود الديمقراطية حتمي بحيث تبدو كل مقاومة له بلا رجاء وغير مثمرة: إلا أن، ما كان يمكن طرحه كحل أفضل هو إبلاغ أكثر أنصار الديمقراطية حميةً بوجود بدائل جديدة لنظامهم الأثير، الذي لا يمكن المحافظة عليه إلا باعتدال الديمقراطية نفسها.

لقد شاطر كوجيف اعتقاد توكفيل بالطابع المحتم للديمقراطية الحديثة، وتصور هو أيضاً ضريته بعبارات مشابهة. فإذا كان الإنسان يُعرف برغبته من أجل الاعتراف وبعمله من أجل السيطرة على الطبيعة، وإذا ما حصل في نهاية التاريخ على الاعتراف بإنسانيته وعلى الوفرة المادية معاً، عندئذ يزول «الإنسان كإنسان» من الوجود لأنه يكون قد توقف عن العمل والكفاح.

إن اختفاء الإنسان في نهاية التاريخ ليس إذاً كارثة كونية: فعالم الطبيعة يبقى على ما هو عليه منذ الأزل. وهو ليس كارثة بيولوجية أيضاً: فالإنسان سوف يبقى كائناتاً حياً كحيوان مُنسجم مع الطبيعة، أو ككينونة مُعطاة. فما سوف يخفني هو الإنسان بمعنى الكلمة - أي الفعل الإنساني للمعنى، أو الخطأ أو عموماً الذات المقابلة للموضوع⁽¹⁹⁾.

تعني نهاية التاريخ نهاية الحروب والثورات الدموية. فباتفاقهم على الغايات، تزول القضايا الكبرى التي يتقاتل الناس باسمها⁽²⁰⁾. وقد يمكنهم إشباع حاجتهم بفضل النشاط الاقتصادي، لكنهم سوف لا يخطرون بعد الآن بحياتهم في المعركة. بعبارة أخرى، من الممكن أن يصبحوا مرة أخرى حيوانات، على الصورة التي كانوا عليها قبل المعركة الدموية التي دشت التاريخ. الكلب المستلقي في الشمس طوال النهار، سعيد ما دام قد حصل على غذائه، ولأنه راضٍ تمام الرضى بما هو عليه، فهو لا يخشى أن تفعل الكلاب الأخرى ما هو أفضل منه، أو أن تبقى مهته ككلب مُراوحة مكانها. فإذا توصل الإنسان إلى مجتمع ينجح فيه بإلغاء الظلم، فسوف تغدو حياته شبيهةً بحياة الكلب⁽²⁰⁾. والحياة الإنسانية إذاً تشتمل على مفارقة عجيبة: إنها تلتبس الظلم، ما دام الكفاح ضد الجور هو ما يستدعي الفضائل والحصل الأسمى في الإنسان.

لم يكن كوجيف، على عكس نيتشه، حانقاً من تلك العودة إلى الحيوانية؛ بل اكتفى حتى بتمضية بقية حياته في العمل في إطار تلك البيروقراطية التي يفترض فيها الإشراف على بناء المقر النهائي «للإنسان الأخير»: ألا وهو المجلس الأوروبي. وفي مجموعة من الملاحظات الساخرة المتعلقة «بقراءته لهيغل»، يُعلن أن نهاية التاريخ تشمل نهاية الفن والفلسفة أيضاً، وفي الوقت عينه، نهاية نشاطية حياته. فلن يعود من الممكن خلق فن راقٍ هدفه التعبير عن طموحات حقبة كبرى، كإلياذة هوميروس أو لوحات العذراء (Madonas) لديفنشي، أو لوحات بوذا العظيمة لكاماكيرا، لأنه، وبالنسبة للفنانين، لن يعود هناك حقٌّ جديده ولا إنجازات بارزة للروح الإنسانية صالحة للتمثيل. قد تظل تُكتب أشعار لا نهاية لها عن جمال الربيع أو حول جهود لطيفة مثيرة لفتاة صبية، ولكن لن يكون المستطاع كتابة شيء أساسي جديد حول وضعية الإنسان.

والفلسفة تصبح مستحيلة أيضاً، باعتبارها ستكتسب وضع الحقيقة مع نظام هيغل. و«فلاسفة» المستقبل، إذا ماسعوا إلى جديد مختلف عن هيغل، فلن يكون بإمكانهم قول ما هو جديد، وإنما ترداد أشكال قديمة من الجهالة⁽²¹⁾. وعلاوة على ذلك، «فإن ما سوف يخفي [...] ليس الفلسفة أو طلب الحكمة الخطائية فحسب، وإنما تلك الحكمة نفسها». إذ لن يعود لدى هذه الحيوانات ما بعد - التاريخية ومفهوم دوني للعالم وللأنا⁽²²⁾. فالثوار الذين قاتلوا جهاز أمن تشاوشيسكو (Securitate)، والطلاب الجسورون الصينيون الذين واجهوا الدبابات في ساحة تيان أن من، والليتوانيون الذين قاتلوا موسكو من أجل استقلالهم القومي، والروس الذين دافعوا عن برلمانهم ومكتسباتهم الديمقراطية كانوا الأكثر حرية، إذاً أكثر الكائنات إنسانية. إنهم العبيد القدامى الذين أظهروا استعدادهم للمخاطرة بحياتهم في معركة دموية بغية تحرير أنفسهم. ولكن عندما ينجحون، كما سوف يتوصلون إلى ذلك فعلاً، فلنهم سيقومون مجتمعاً ديمقراطياً مستقراً حيث يفقد فيه الكفاح والعمل بالمعنى القديم للكلمة، طابعه الضروري، وحيثما سوف يتعذر عليهم أن يغدوا بشرأ وأحراراً كما جرى لهم أثناء كفاحهم الثوري⁽²³⁾. إنهم يتصورون، اليوم، بأنهم سيصبحون سعداء إذا ما وصلوا إلى أرض الميعاد تلك، وإذا ما اشبعوا الكثير من الحاجات الراهنة في رومانيا أو الصين. سوف يقتنون جميعهم يوماً ما، غسالات، أوان، آلات مسجلة، وعربات خصوصية. لكن هل سيكونون راضين عن أنفسهم؟ أو سيبدو أن رضى الإنسان، على عكس غبطته لا يولد من الهدف نفسه، وإنما يولد من الكفاح والعمل المبذول للوصول إليه؟

حينما كان زرادشت نيتشه يتحدث إلى الجمهور عن الإنسان الأخير، علت صيحة تقول: «أعطينا ذلك الإنسان يا زرادشت؟» «إجعلنا هذا الإنسان الأخير ونحن نعتيك مما يتبقى!». إن حياة الإنسان الأخير هي حياة الأمان الشخصي والوفرة المادية، تماماً كما بعد به السياسيون الغربيون، عادة، ناخبهم في الحملات الانتخابية. هل هذا حقاً هو الهدف الأسمى للتاريخ الإنساني في الألفيات الأخيرة هذه؟ هل ينبغي أن نحثي كوننا مغتبطين وراضين من وضعنا، وألا نكون مخلوقات إنسانية وإنما حيوانات من نوع الإنسان القديم [العاقل] (homo Sapiens)؟ أو بالأحرى ألا يكمن الخطر في أن نكون مغتبطين في مستوى من وجودنا، بينما نكون غير راضين من أنفسنا في مستوى آخر، فكون بذلك مستعدين إلى إعادة زج العالم في التاريخ بكل حروبه، وجوره، وثوراته؟

- 29 -

أحرار وغير متساوين

من الصعب جداً على الذين يعتقدون بالديمقراطية الليبرالية متابعة نيتشه بعيداً في الطريق الذي يسلكه. فنتشه كان يعارض بطريقة مكشوفة الديمقراطية والعقلانية التي تقوم عليها. كان يُطلق الدعوات في سبيل ولادة أخلاقية جديدة من شأنها أن تعزز القوي على حساب الضعيف، وأن تهاجم من اللامساواة الاجتماعية لا بل من شأنها تعزيز نوع معين من المساواة. لكي نكون نيتشويين جيدين ينبغي علينا أن نحجر القلب والروح. كان يعيش يعين نوعاً من الحياة الشاقة الخالية من الراحة والسلام؛ أصابعه كانت تترق لشدة البرودة في غرفته، وذلك لرفضه تدفئتها في الشتاء، فكان نادراً ما يمضي يوماً من عشرة دون أن يعاني من آلام الرأس المزمنة، حتى قبل إصابته بالجنون.

في المقابل، يمكننا القبول عامةً بعدد من ملاحظاته السيكولوجية المبهمة، حتى لو رفضنا أخلاقيته؛ كالكيفية التي تتجلى بها رغبة الثواب والعقاب مثلاً والتي غالباً ما تبدو مترسخة في البغضاء التي يكتفها الضعيف تجاه القوي؛ والتنازع الروحية للرافة والمساواة المولدة للوهن. وحقيقة كون بعض الأفراد، لا يشدون، عمداً، الراحة والأمان كما يصوغها التقليد النفعي الأنكلو- سكسوني؛ والطريقة التي يبدو خلالها الصراع والمخاطرة عنصرين تكوينيين للروح الإنسانية؛ والعلاقة بين الرغبة في أن يكون المرء أعظم من الآخرين وإمكانية السمو والتجاوز الشخصي؛ فكل تلك النظرات يمكن أن تعتبر أفكاراً حاسمة فيما يتعلق بالشرط الإنساني، يمكن القول بها دون إحداث قطيعة مع التراثات المسيحية والليبرالية التي نحيا فيها.

في الواقع، إن نظرات نيتشه السيكولوجية مألوفة لدينا، ما دام يتكلم على غريزة الاعتراف. ويمكن القول، إن مركز اهتمامه الأساسي هو مستقبل رغبة الاعتراف - وقدرة الإنسان على إصغاء قيمة على الأشياء وعليه هو نفسه - هذه الرغبة الذي يرى أنها مهددة بالمعنى التاريخي للإنسان وبانتشار الديمقراطية. بالمحصلة يمكن اعتبار فلسفة نيتشه، بصفة عامة، تحذيراً لتاريخانية هيغل، كما أن سيكولوجيته تحذيرٌ للتأكيد الذي أسبغه هيغل على رغبة الإعراف.

ودون أن نشاطر نيتشه حقه على الديمقراطية الليبرالية، يمكننا أن نستعمل آراءه حول العلاقات الصعبة القائمة بين الديمقراطية ورغبة الاعتراف. إذ أننا بقدر ما تفلح الديمقراطية في تطهير الحياة من رغبة التشوّف الأنوي [الميفالوتيميا]، واستبدالها بالاستهلاك العقلاي، فإننا سوف نصبح الإنسان الأخير. إلّا أن الكائنات الإنسانية ستتقلب ضد هذه الفكرة، القائلة إن المرء عضو امتثالي في دولة شمولية ومتجانسة، حيث يغدو كل فرد شبيهاً بالآخر، وذلك في كل مكان من المعمورة ثمضي إليه. إنهم يودّون أن يكونوا مواطنين على أن يكونوا برجوازيين، لأنهم يحدون أن حياة العبد بدون سيد - حياة الاستهلاك العقلاي - هي في نهاية المطاف حياة مملة. إنهم يبتغون الحصول على مثالات يميّون ويموتون من أجلها، حتى لو كان الأهم منها قد تحقق في الحال، وبتغون المخاطرة بحياتهم، حتى لو كان النظام العالمي للدول قد أفلح في إسقاط كل إمكانية للحرب. هنا يكمن «التناقض» الذي لم تحله بعد الديمقراطية الليبرالية.

في المدى الطويل، فإن الديمقراطية الليبرالية، هي نفسها، يمكن أن تكون عرضة للتخريب، إما بسبب الإفراط في رغبة التشوف الأنوي، أو بسبب الإيزوتيميا التي هي الرغبة المتعصبة في الاعتراف بالمشاوة. وبالنسبة لنا، فإن الحالة الأولى هي التي تمثل في نهاية المطاف الخطر الأكبر على الديمقراطية. إن الحضارة التي تشجّع الرغبة الإيزوتيمية بدون روادع، وتسمى بتعصب إلى تصفية كل مظهر من مظاهر الاعتراف بالمتساوي، سوف تنال من الحدود التي تفرضها الطبيعة نفسها. نحن الآن في نهاية فترة حاولت خلالها الشيوعية استعمال سلطة الدولة لتصفية اللامساواة الاقتصادية، وحطمت أساس الحياة الاقتصادية الحديثة. إذا حاولت أهواء الغد الإيزوتيمية وضع الفوارق بين القديم والجديد جانباً، أو الزعم أن المقعد، مساوٍ للشخص الذي يتوافر على كامل أعضائه، من الوجهة الروحية ولكن أيضاً الجسدية، فإن هذه الأطروحة سوف تفرض نفسها بنفسها، كالشيوعية، مع مرور الزمن. فليس من شأن كل هذا أن يكون مدعاة للاطمئنان والاعتباط على نحو خاص، ما دام أن رفض الوعود الإيزوتيمية للماركسية - اللينينية، استدعى قرناً ونصف القرن ليتحقق. غير أن الطبيعة هنا تظل حليفاً حتى لو حاولنا أن نبعدنا بضربات المذرة، (Tamen usque recurrit). بالمقابل، فإنها تتواطأ، حتى في عالمنا الديمقراطي والمساواتي، في الحفاظ على درجة أساسية من رغبة التشوف الأنوي. وينتشره كان على حق مطلق في قوله إنه، في الواقع، هناك حاجة إلى درجة معينة من رغبة التشوف كشرط أساسي للحياة نفسها. فالحضارة التي تخلو من أي فرد رغوب في أن يكون أفضل من الآخرين، ولا يؤكد، بصورة أو بأخرى، على الطابع الصحي والطبيعي لمكثدا رغبة، من شأنها، بدون ريب، ألا تتوافر إلّا على القليل من الفن والأدب، ومن الموسيقى، والحياة الثقافية بصفة عامة. إن هذه الحضارة ستكون محكومة من قبل أشخاص لا أكفاء، إذ أي إنسان ذي كفاءة يسعى للخدمة في الإدارة العامة؟ إنه لن يكون لديه شيء عظيم يقرحه في مجال الدينامية الاقتصادية: فحرفته أو صناعته ستكون مبتدلة وروتينية، وتكنولوجياه ستكون من الدرجة الثانية. وربما على صعيد أخطر: لن يكون بمستطاعه الدفاع عن نفسه في مواجهة حضارات تنطوي على روحية أقوى للميفالوتيميا، حيث يكون مواطنو هذه الحضارة على استعداد للمخاطرة براحتهم وأمنهم، دون أن يخشوا المخاطرة بحياتهم من أجل السيطرة. فالميفالوتيميا هي - وكانت دائماً - ظاهرة ملتبسة من الوجهة

الأخلاقية: إذ إن «أشياء الحياة» الجيدة والسيئة تنبثق عنها، بدرجة متوازنة، وبلا مناص. وإذا جرى قلب الديمقراطية الليبرالية يوماً بواسطة الميغالوتيميا فسيكون ذلك لأنها بحاجة إلى تلك الرغبة، ولأنها لا يمكن أن تبقى على قيد الحياة مرتكزة على قاعدة الاعتراف الشمولي والمتساوي وحدها.

فليس من المستغرب إذاً أن تفسح ديمقراطية معاصرة كديمقراطية الولايات المتحدة المجال على مصراعيه أمام الذين يمتنون مهنة مهمة ويرغبون بأن يكونوا أعظم من الآخرين. إن جهود الديمقراطية من أجل انتفاء رغبة الميغالوتيميا أو تحويلها إلى رغبة مساواتية إزوتيمية كانت - بأفضل صورها - غير كاملة. وفي الواقع، يمكن القول، إن صحة واستقرار الديمقراطية، على المدى البعيد يعتمد على نوعية وعدد المخارج المتروكة للمواطنين في سبيل التعبير عن الميغالوتيميا الكامنة فيهم. إذ لا تحول تلك المخارج الطاقة في أقينية كامنة في رغبة الاعتراف (التيوس) وتسخرها في استعمالات منتجة فحسب، وإنما تحدم أيضاً في تطهير إفراطات تلك الطاقة، التي يمكنها، على خلاف هذا، أن تجر الجماعة إلى دروب ملتوية.

والمخرج الأول والأهم في مجتمع ديمقراطي ليبرالي، هو روحية المبادرة والعمل (وكذلك الأشكال الأخرى من النشاط الاقتصادي). إن العمل يتم قبل كل شيء من أجل إرضاء «نظام الحاجات» - إذا الرغبة بدلاً من (التيوس). بيد أن ذلك يصح، كما يتبين أعلاه، بسرعة، حلة من أجل الصراع «التيوسي»: إن تصرفات متعهدي المشاريع والصناعيين يصعب تفسيرها، ببساطة، كموضوع لسد حاجة الرضا الأناني. فالرأسمالية تتطلب، وعلى صعيد أكبر مما يسمح به هذا المجتمع، شكلاً من رغبة العظمة الأنوية المعدلة والمتسامية الكامنة في جهود رجال الأعمال الساعين إلى التفوق على منافسيهم. حينها تلدور المنافسة على مستوى ملتزمين من درجة هنري فورد (Henry Ford)، وأندريو كورنيجي (Andrew Carnegie)، وتيد تيرنر (Ted Turner)، لا يكون الاستهلاك دافعاً مهماً. مثل هذه الشخصيات تطمح ولا شك إلى الكميات الأعظم من المال، غير أن المال هنا هو ضمان ورمز لقدراتهم أكثر من كونه وسيلة لحيازة الممتلكات التي لا حصر لها - منازل، عربات، نساء - للاستهلاك الشخصي. إنهم لا يخاطرون بحياتهم، لكنهم يُعرضون ثرواتهم ووضعيتهم للعبة المخاطرة حياً بنمط من المجد، ويعملون بطريقة شاقة مهملين المتع الصغيرة لمصلحة متع غير ملموسة، ذات طابع ذهني أوسع؛ أما نشاطيتهم فتترتب غالباً على منتجات من آلات تُبرز سيطرة مذهلة على أقوى الأسىء، أي الطبيعة؛ وإن لم يكونوا مُتمتعين بموهبة التحضر بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، فإنهم مع ذلك يشاركون، بالضرورة، في العالم الاجتماعي الذي يحيط بهم والمؤلف من المجتمع المدني. إن المتعهد الرأسمالي الكلاسيكي الذي وصفه Joseph Schumpeter ليس إذاً الإنسان الأخير الخاص بنيتشه.

إن طبيعة الديمقراطية الرأسمالية نفسها، كديمقراطية الولايات المتحدة تدفع أصحاب الطبائع الأكثر طموحاً والأكثر موهبة نحو الأعمال بدلاً من السياسة، أو الجيش، الجامعة والكنيسة. ومن المُستحب للاستقرار على المدى الطويل بالنسبة للسياسات الديمقراطية أن تجعل النشاطية الفعالية الاقتصادية هذا النوع من الناس ذوي الطبائع الطموحة في انشغال دائم ولمدة حياة بأكملها:

ليس فقط لأن هؤلاء الناس يخلقون الثروة التي تغذي الاقتصاد بجملته، وإنما لأنهم يقفون على هذا النحو بعيدين عن السياسة والجيش. فنشاطهم المفرط يؤدي بهم في المهتين الأخيرتين، وبصورة محتومة، إلى اقتراح تعديلات دائمة في الداخل، وإلى مغامرات في الخارج مع ما يترتب عليها من نتائج وخيمة بالقوة، بالنسبة للدولة. لقد كان ذلك المخرج، المخرج الطبيعي المتصور عمداً من قبل المؤسسين الأوائل للبرالية. فالجمهوريات القديمة كآثينا، اسپارطة، أو روما كانت موضع إعجاب عالمي بسبب ما توحى به من الوطنية والمواطنة: إذ كانت تنتج مواطنين وليس برجوازيين. بيد أن المواطنين، قبل الثورة الصناعية، لم يكن لديهم الخيار البتة: فحياة التاجر لم تكن تحتوي لا على مجد، ولا على دينامية، ولا على ابتداع ولا كفاءة؛ لم يكن يتوجب على التجار إلا ارتياد الأسواق التقليدية نفسها ومزاولة الطرق الحرفية عينها العائدة لأبائهم وأجدادهم. فليس من المستغرب أن يرمي ألسبياد (Alcibiade) الطموح بنفسه في أتون السياسة، رافضاً رأي نيسياس (Nicias) المتحذّر والمتبصر، ويغزو صقلية والتسبب بتدمير الدولة الأثينية. إن المؤسسين الأوائل للبرالية فطنوا، في الواقع، إلى أن رغبة الاعتراف عند ألسبياد كان ينبغي أن توجه نحو صناعة المحرك البخاري الأول والمجهر الابتدائي.

ليس المطلوب من الإمكانات «الاعترافية» للحياة الاقتصادية أن تكون مصممة بدقة. إذ إن مشروع غزو الطبيعة بفضل علم الفيزياء الحديث، المرتبط تماماً بالحياة الاقتصادية الرأسمالية، هو نفسه، فعالية «اعترافية» بدرجة عالية. إنه يحتوي على رغبة السيطرة على المواد التي لا قيمة لها في الطبيعة والصراع من أجل أن يُعترف به متقدماً على غيره من العلماء الآخرين والمهندسين الذين تجري المنافسة معهم. والفعالية العلمية من النادر أن تكون بدون أخطار، إن بالنسبة للعالم المنعزل أو بالنسبة للمجتمع، طالما أن الطبيعة تبقى قادرة إلى حد كبير على الانتقام بطريقة خفيفة عندما تأخذ شكل العدوى الإشعاعية أو شكل الفيروس الماحق.

توفر السياسة الديمقراطية مخرجاً آخر لذوي الطباع الطموحة. فالسياسة الانتخابية هي عبارة عن فعالية «اعترافية»، ما دامت المنافسة تتم من أجل الاعتراف العام، على قاعدة توجهات متناقضة متعلقة بموضوعات العدالة والجور، الحق والباطل. غير إن مؤلفي الدساتير الديمقراطية الحديثة أمثال Madison و Hamilton أدركوا المخاطر الكامنة في رغبة الاعتراف الأنوية في السياسة، والطريقة التي من خلالها دمرت الطموحات الاستبدادية الديمقراطية القديمة. لقد حاصروا، إذًا، القادة الديمقراطيين الحديثين ضمن عوائق مؤسسية عديدة من شأنها أن تشكل عقبات عديدة أمام سلطتهم الشخصية. أول هذه العوائق وأهمها بالطبع هي السيادة الشعبية: القائد الحديث ينبغي أن يفكر بنفسه على أنه «وزير أول»، أي الأول في خدمة الشعب، وليس بالأحرى كسيد له⁽¹⁾. والمرشحون للسلطة ينبغي عليهم أن يستقبطوا الناس، سواء كانوا دهاءاً أو نبلاء، جهالاً أو مثقفين، وأن يلجؤوا إلى تصرفات مهينة من أجل أن يُتخبوا ويحفظوا على مركزهم فيها بعد. ويترتب على ذلك أن أغلبية «القادة» الحديثين نادراً ما يقودون: إنهم يفعلون، يعدلون الاتجاه ويقودون على مرأى من الجميع، لكنهم ذوو سلطات محدودة في الميدان العملي، إلى درجة يصعب فيها عليهم أن يتركوا بصابتهم الشخصية على الشعب الذي

«بحكمونه». من ناحية أخرى، نجد في أغلب الديمقراطيات المتقدمة، أن الاستحقاقات الكبرى المتعلقة بقيادة الجماعة أصبحت قائمة، ويظهر تأثيرها في هذا التقلص الثابت للموارد السياسية، البسيطة أساساً، فيما بين الأحزاب السياسية، إن في الولايات المتحدة، أو في غيرها من البلدان. فلم يعد مؤكداً أن تجذب السياسة الديمقراطية وبسهولة تلك الطبائع الطموحة التي كانت تصبو فيها مضي أن تصبح سادة، أو رجالات دولة.

في المصاف الأول، إنه محال السياسة الخارجية الذي يستطيع في إطاره الساسة الديمقراطيون أن يحققوا حتى الآن درجة معينة من الاعتراف، الذي هو غير متوافر، بالفعل، في مجالات أخرى. فالسياسة الخارجية كانت دائماً وتقليدياً المجال الأثير للقرارات الهامة وللصدمات المتعلقة بالأفكار الكبرى، حتى لو كان منظور التصادم اليوم منخفضاً بانتصار الأفكار الديمقراطية. وقد أظهر ونستون تشرشل بقيادته بلاده خلال الحرب العالمية الثانية، درجة كبيرة من السيطرة والتحكم في كل الأمور، بما يوازي سلطة أي رجل دولة آخر في المرحلة القدييمقراطية؛ ولقد حاز في المقابل على اعتراف ذي صفة دولية خالصة. والحرب الأمريكية عام 1991 في الكويت قد أظهرت جيداً أن رجل سياسة كجورج بوش، متردد وقليل الخبرة في السياسة الداخلية، يمكنه خلق حقائق جديدة على المسرح الدولي، وذلك بممارسة صلاحياته الدستورية كرئيس للدولة وقائد أعلى للجيش. وحتى لو بلغت إخفاقات الرئاسة في خلال العقود الأخيرة حداً يتلثم معه هبة الوظيفة إلى درجة كبيرة، فإن نجاحاً رئاسياً يتخذ شكل نصر عسكري يؤدي إلى مستوى من الاعتراف العام لا يمكن للصناعي أو الملتزم الأكثر رغداً الوصول إليه هكذا، فإن السياسة الديمقراطية تستمر بجذب أولئك أصحاب الطموح لأن يكون المعترف بهم بأهم الأعظم.

إن تعايش عالم تاريخي فسيح مع عالم ما بعد التاريخ يعني أن العالم الأول سيستمر في جذب بعض الأفراد، لسبب أساسي وهو أنه ما زال مجال الصراعات، والحرب، والجور، والفقر كان أورد فينغات Orde Wingate يشعر بعدم الرضى وبالهامشية في انكلترا ما بين الحربين العالميتين، لكنه حقق ذاتيته كاملة عندما أسدى العون ليهود فلسطين في سبيل تشكيل جيش، وعندما ساند الأثيوبيين في كفاحهم ضد الايطاليين من أجل الاستقلال؛ وقد مات في العام 1943 بطريقة لائقة به، في حادث تحطم طائرة، في قلب الأدغال البورمية، وهو يقاتل اليابانيين. أما دوبريه Régis Debré فقد استطاع أن يجد مخرجاً لدوافعه «التي موسية» بذهابه للقتال في أدغال بوليفيا إلى جانب «شي غيفارا»، وهو حل لا يمكن التفكير فيه البتة لدى طبقات فرنسا الوسطى المزدهرة والمرفهة. إنه على ما يبدو صخّي بالنسبة للديمقراطيات الليبرالية أن يوجد العالم الثالث، لامتناصص الطاقات والطموحات الخاصة بشخصيات كهذه؛ ولكن أن يكون ذلك الأمر جيداً بالنسبة للعالم الثالث، فتلك مسألة أخرى.

عدا الميادين الاقتصادية والسياسية، تجذب الميغالوتيميا مخارج أخرى، متعددة أكثر فأكثر في نشاطات شكلية خالصة كالرياضة، والتسلق، وسباق السيارات... إلخ. إذ ليس للمنافسة الرياضية هدف أو موضوع آخر إلا أن تجعل من البعض فائزين ومن الآخرين خاسرين - بكلمة أخرى، إنها إرضاء رغبة الاعتراف بالتفوق على الآخرين. إن مستوى أو نمط المسابقات هو

اعتباطيَّ تماماً، كما هو شأن قواعد كل النشاطات الرياضية. فلنحاول على سبيل المثال إلقاء نظرة على رياضة التسلُّق، التي ينتمي أتباعها بصورة شبه ثابتة إلى بلدان ما بعد التاريخ المزدهرة. فلنكني يكونوا في حالة الاستعداد الجسدي، يتوجب عليهم المواظبة على التدريب: وجذع الاختصاصيين منهم في رياضة التسلُّق الفردي، هو جد نام إلى درجة أن عضلاتهم، إن لم يأخذوا احتياطيهم، تكاد تنفدت من طُنب العظام المشدودة إليها. وخلال حملتهم يتعرض متسلقو مرتفعات الهمالايا للعواصف الثلجية، ومرض الزَّحار الإسهالي الذي يباغتهم وهم بالكاد محتمون في خيام صغيرة. أمّا عدد الموتى إثر حوادث التسلُّق على ارتفاع ما فوق أربعة آلاف متر، فلا يُستهان به: إذ يلاقي ما يناهز الخمسة عشر شخصاً حتفهم كل عام في قمة الـ Mont Blanc أو في Mont Cervin. باختصار، إن متسلق الجبال قد خلق لنفسه كل شروط الكفاح التاريخي: خطر، مرض، عناء شديد، وأخيراً خطر الموت العنيف. بيد أن الموضوع قد توقف عن كونه تاريخياً ليصبح شكلياً محضاً: فالقصد هو أن يصبح المتسلُّق الأوروبي الأول الذي يرتقي إلى أعلى من ثمانية آلاف متر، أو الأميركي الأول الذي يرتقي إلى نقطة الارتفاع «K-2»، أو الألماني الأول الذي يتغلَّب على الـ Nanga Parbat، وإذا ما تحقَّق هذا يصبح الرهان على القيام به في التخلي عن الاستعانة بالأكسجين... إلخ. وبالنسبة للقسم الأعظم من أوروبا ما بعد التاريخ فقد حلَّت دورة كأس العالم محل النزاعات العسكرية كمخارج رئيسية للأهواء القومية في المقام الأول. وكما قال كوجيف ذات يوم، فإن أوروبا كانت تهدف إلى إقامة الإمبراطورية الرومانية، ولكن، هذه المرة على صورة منتخب لكرة القدم متعددة - القومية. وليس من قبيل الصدفة أن تبرز النشاطات الرياضية الخطرة جداً في المناطق الأكثر بُعدية - تاريخية في الولايات المتحدة (كاليفورنيا)؛ فهدفها لا يتعدَّى انتشال اتباعها من راحة وجودهم البرجوازي: منها التسلُّق الأكروباتي، القفز المطاط، الطيران الحر، المارثونات [السباقات] الضخمة... إلخ.، فما دامت الأشكال التقليدية للتصادم كالحرب لم تعد ممكنة، وحيشا تجعل البجوح المادية الصراع الاقتصادي لا طائل منه، تبدأ الفرديات «التييموسية» البحث بصورة منهجية عن أنواع أخرى من النشاطات التي تجعلها تحوز على الاعتراف العام.

يكشف كوجيف، في إحدى ملاحظاته الأخرى الساخرة على هامش حلقة دروسه عن هيجل، أنه كان قد وجد نفسه مرغماً على إعادة النظر في مفهومه الأول الذي بموجبه يكف الإنسان عن كونه إنساناً ليتقهقر إلى الحيوانية^(*)، وذلك في أعقاب رحلة إلى اليابان حيث جرت له مغامرة حُب في العام 1958. يرى كوجيف أنه بعد فترة اعتلاء الامبراطور Shogun Hideyoshi العرش، عرفت اليابان حالة من السلام الداخلي والخارجي لعدة قرون، تُشبه كثيراً نهاية التاريخ المفترضة عند هيجل. فالطبقات لم تكن على ما يظهر تتصارع فيما بينها في تلك الفترة ولم يكن هناك عمل شاق. لكن بدلاً من ممارسة الوقاع واللعب، غريزيا، كالحیوانات، أي بدلاً من أن تصبح اليابان مجتمع «الرجال الأخيرين» أظهر اليابانيون أنه من الممكن عندئذٍ أن يكونوا بشراً بفضل اختراع سلسلة من الفنون التافهة جداً: مسرح nō، حفلات الشاي، توضيب باقات

(*) الإشارة إلى رأي كوجيف أن الإنسان الأخير في «نهاية التاريخ» سوف يقتصر على طبيعته الحيوانية فقط (م).

الورد... إلخ⁽²⁾. إن حفلة الشاي لا تخدم في الظاهر أي هدف سياسي أو اقتصادي؛ وحتى معابها الرمزي فقد من أهميته مع الوقت. مع ذلك فقد كانت تمثل حقلاً ضيقاً للميغالوتيميا تحت شكل المشاوفة (Snobisme) الخالصة: إذ وجدت مدارس متنافسة لإقامة حفلات الشاي، أو لفن تزيين الباقات، مع ما تتضمنه من معلمين، ومتعلمين مبتدئين، ونقائيد وقوانين لما هو ظريف وما هو قبيح. إن الجانب الشكلي الخالص لهذا النشاط - أي خلق قيم وقواعد جديدة منفصلة عن كل غاية ذات فائدة، كما هي الحال في الرياضة - هو الذي أوحى لكوجيف إمكانية بروز فعالية إنسانية بحتة، حتى بعد نهاية التأريخ.

ويرى كوجيف على سبيل الاقتراح، مازحاً، أنه بدلاً من أن نرى اليابان تنغمر، فسوف نرى الغرب (بما فيه روسيا) يتبين (فقد بدأت العملية، بالفعل، ولكن باتجاه لم يتوقعه كوجيف). بعبارة أخرى، في عالم حُلَّت فيه المسائل الكبرى، فإن المفارقة الشكلية تصبح الشكل الرئيسي للتعبير عن الميغالوتيميا⁽³⁾. في الولايات المتحدة، تحظر التقاليد الفعّية حتى على الفنون الجميلة أن تظل شكلية خالصة: إذ أن الفنانين يقنعون أنفسهم أنهم مسؤولون تجاه المجتمع مثلاً هم ملتزمون أخلاقياً تجاه القيم الجمالية⁽⁴⁾. لكن نهاية التأريخ سوف تعني، فيما تعنيه، نهاية كل فن بوسعه أن يعتبر مفيداً من الوجهة الاجتماعية؛ وهذا ما يفسر هبوط الفعالية الفنية والشكلانية الفارغة في الفنون اليابانية التقليدية.

تلك هي مخارج الميغالوتيميا في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة. فالمساعي الهادفة للاعتراف بالتفوق لم تلتأ من تلاش من الحياة الإنسانية، لكن مظاهرها ومارمها هي التي تغيرت. فبدلاً من البحث عن الاعتراف [التفاضل] بغزو شعوب وبلدان أجنبية، تجري محاولة كشف الـ Annapurna، أو العثور على فيروس مرض فقدان المناعة، أو الطباعة بالأشعة (X) على الحجر. في الواقع، إن الأشكال الوحيدة من الميغالوتيميا المحظورة في الديمقراطيات المعاصرة، هي تلك التي تؤدي إلى الاستبداد السياسي. إن الفرق بين هذه المجتمعات والمجتمعات الأرستقراطية السابقة عليها، لا يعني أن الميغالوتيميا قد انتفت وإنما قد جرى تخفيضها، إن جاز التعبير. إن المجتمعات الديمقراطية تخضع لأطروحة مفادها أن البشر خلقوا متساوين، وأخلاقيتهم المسيطرة هي أخلاقية المساواة. لا يحظر على أحد إرادة أن يكون معترفاً بتفوقه، لكن لا أحد يلقي التشجيع للقيام بذلك. هكذا، فإن تجليات الميغالوتيميا التي ظلت على قيد الحياة في الديمقراطيات الحديثة، فإنها تستمر على حساب بعض التورع للمثل العامة المتعاقدة في المجتمع. وكما توقع توكفيل، فإن الذرى التي بوسع الروح أن ترتفع إليها، والأفعال اليومية لتخطي النفس والتضحية بالذات التي تطيع المجتمعات الأرستقراطية بطابعها، أضحت اليوم أكثر إتضاعاً وأكثر ابتدالاً. تلك الفضائل موجودة بالطبع في المجتمعات الديمقراطية: فكل واحد يعرف مباشرة أو من خلال ما يُسمع، أفراداً أفضلاً وإثاريين قاموا بأعمال لا تحصى من أعمال البطولة. لكن في زمن يؤكد على الحقوق المتساوية للكل في الاستهلاك للأعداد، فقد بات هذا النوع من الأشخاص على ما يبدو مقدراً له أن يصبح أكثر ندرة.

(*) بمعنى أنهم ينبغي أن يحققوا منافع ملأية ليحيوا الحياة الاجتماعية اللامعة بهم (م)

- 30 -

حقوق كاملة وواجبات ناقصة

إن السعي إلى رئاسة الجمهورية أو تسلق قمة الأفرست في وسعها أن يُغريا البعض من ذوي الطباع الطموحة، ولكن هناك قطاع كبير آخر من الحياة المعاصرة يُرضي، ببساطة أكر، رغبة الاعتراف. ذلك القطاع هو الجماعة، أي الحياة التعاونية، على صعيد أدنى من الأمة. وقد أشار توكفيل وهينغل إلى أهمية الحياة التعاونية للمدنية في الدولة الحديثة. إذ تقتصر المواطنة في الدول القومية الحديثة بالنسبة للغالبية العظمى من الناس على الاقتراع من وقت إلى آخر من أجل انتخاب ممثلهم. إن الحكومة المتتمة إلى نظام تقتصر فيه المشاركة المباشرة في العملية الانتخابية على المرشحين، وربما أيضاً على أعضاء هيئة أركانهم، وعلى أولئك الصحافيين الذين يمتحنون السياسة، هي حكومة قصية ولا شخصية. إن هذا الأمر يمثل تناقضاً كبيراً مع الجمهوريات الصغيرة في العالم القديم، التي كانت تتطلب مشاركة كل المواطنين الفاعلة تقريباً في حياة الجماعة، ابتداءً من اتخاذ القرارات السياسية وانتهاءً بالخدمة العسكرية.

أما في الزمن الحديث، فالمواطنة تمارس بأفضل الحالات، عبر «المؤسسات الوسيطة»، كالأحزاب السياسية، والطوائف المهنية الخاصة، والنقابات، والجمعيات المدنية، والتنظيمات المهنية، والكنائس، وجمعيات أولياء الطلبة، ومجالس المنشآت، والجمعيات الأدبية... إلخ. فبواسطة هذا النوع من الجمعيات المدنية يجري انتزاع الناس من حدود أنفسهم ومصالحهم الأنانية الطبيعية. ويُعتقد عموماً أن توكفيل اعتبر الحياة التعاونية مفيدة في المجتمع المدني، لكونها مدرسة ومختبراً للحياة السياسية الديمقراطية في أعلى مستوى. لكنه شعر أيضاً أن هذه الحياة التعاونية أمر جيد بعد ذاته، لأنها تحول دون أن يصبح الإنسان الديمقراطي مجرد برجوازي. والجمعية الخاصة، مهما كانت صغيرة، فهي تشكّل جماعة؛ وإنها من حيث كونها كذلك، تلعب دور المثال الأعلى لمشروع أوسع، الذي من شأنه أن يدفع الفرد في سبيل إنجازه، إلى العمل والتضحية برغباته الأنانية. إن الحياة التعاونية في أميركا هي بعيدة عن أعمال الفضيلة ونكران الذات التي يناشد بها Plutarque، لكنها تؤدي إلى «مجموعة أفعال يومية من إنكار الذات» هي في متناول عدد كبير من الناس⁽¹⁾.

إن الحياة التعاونية الخاصة توفّر رضى فورياً أكبر من المواطنة البسيطة. لأن اعتراف الدولة هو بالضرورة لأشخصي الطابع؛ وعلى العكس من ذلك تتضمن حياة الجماعة مطاً من الاعتراف أكثر شخصية بكثير من قبل الناس الذين يتقاسمون المصالح وغالباً القيم المشتركة، والدين، والانتساء الاثني... إلخ. فالعفو في جماعة لا يُعترف به فقط على أساس صفته «الشخصية»، وإنما بالنظر إلى مجموعة من الصفات الخصوصية، التي تشكل بحملتها الكائن الفردي. بوسع المرء أن يفاخر، يومياً، بكونه عضواً في نقابة ملتزمة، أو في جماعة كنسية أو في جمعية مكافحة (الكحول أو غيرها)، أو في منظمة حقوق المرأة، أو في جمعية لمكافحة وباء السرطان: كل جماعة من هذه الجماعات «تُعترف» بأعضائها بصورة شخصية⁽²⁾. لكن إذا ظلت الحياة الجماعية في نظام ديمقراطي، كما يفترض توكفيل، أفضل الضمانات كيلا يصبح مواطنوها «الأناس الآخرين»، فإنها مع ذلك مهددة بصورة دائمة في المجتمعات المعاصرة. وللتهديد لا يكمن في قوة خارجة عن الجماعة وإنما في مبادئ الحرية والمساواة نفسها التي تقوم عليها المجتمعات، والتي أصبحت في الوقت الحاضر متشعبة بصورة شمولية جداً في العالم.

إن للناس، وبحسب النسخة الأنكلو- سكسونية للنظرية الليبرالية، وهي المرجعية النظرية التي تأسست عليها الولايات المتحدة، حقوقاً تامة، ولكن ليس لهم واجبات تامة تجاه جماعاتهم. وواجباتهم هي غير كاملة لأنها تنفّر من حقوقهم: فالجماعة لا توجد إلاّ لحماية تلك الحقوق والالتزام الأخلاقي هو التزام تعاقدي بصورة كاملة. وهو لا يُجلى من الله، أو من الخوف من الآخرة أو من النظام الطبيعي في الكون، وإنما بالحري من مصلحة الموقعين الشخصية في أن يكون العقد معمولاً به من الآخرين.

إن إمكان تشكيل الجماعة هو أيضاً معرض للخلل، في نهاية الأمر، من قبل مبدأ المساواة الديمقراطية. وإذا كانت الجماعات الأكثر قوة مرتبطة فيما بينها ببعض القواعد الأخلاقية التي لا تكتفي بتعريف المصالح والطالح بالنسبة لأعضائها، فإن تلك القواعد تحدّد أيضاً المظاهر الداخلية والخارجية للجماعة؛ وإذا كانت لتلك القواعد بعض المعاني، فإن أولئك الذين تم استبعادهم من الجماعة بسبب رفضهم قبولها ينبغي أن تكون لهم قيمة أو وضعية أخلاقية مختلفة عن بقية أعضاء الجماعة. بيد أن المجتمعات الديمقراطية تنزع بصورة متواصلة إلى الانتقال من مجرد الانفتاح على كل أنماط الحياة الممكنة إلى التأكيد على المساواة الأساسية فيما بينها. إنها تصمد في وجه الأخلاقيات التي تعترض على مشروعية بعض البدائل، وفي النهاية تعارض حالة الاستبعاد المتأتية عن الجماعات القوية والمتناسكة.

ومن الواضح، أن الجماعات التي لا تقوم إلاّ على المصالح المتنورة لأعضائها هي نسبياً تركيبات ضعيفة بالمقارنة مع تلك الجماعات التي ترتبط بواجبات مطلقة. إن العائلة تشكل مستوى ابتدائياً من الحياة التعاونية، ولكنها الأهم على أكثر من صعيد. يبدو أن توكفيل لم يكن يَعتبر العائلة عقبة جزئية أمام توجه المجتمعات الديمقراطية نحو التدرية الاجتماعية، ربما لأنه كان يجد فيها امتداداً للأناس، كحالة طبيعية في كل المجتمعات. إلاّ أن العائلة، بالنسبة للكثير من الأميركيين - التي لم تعد موسعة، وإنما عائلة ذرية - هي بالقوة الشكل الوحيد للحياة التعاونية أو

الجماعية التي يعرفونها. إن العائلة الأمريكية القاطنة في الضاحية خلال سنوات 1950، التي حُطَّ من قدرها بقسوة، كانت في الواقع موضع حياة أخلاقية معينة. فإذا كان الأميركيون لا يعرفون لا الكفاح، أو التضحيات، أو الصعوبات في سبيل بلدهم أو جماعاتهم المحلية، فقد كانوا يعيشونها غالباً من أجل حبيهم لأبنائهم. غير أن العائلات لا تقوم بوظيفتها حقاً إذا كانت قائمة على مبادئ ليبرالية، أي إذا اعتبرها أعضاؤها كما لو كانت جمعية مُغفلة مُنشأة من أجل مصلحتهم، عوضاً عن أن تكون قائمة على روابط الواجب والمحبة. إن تربية الأطفال أو جعل الزواج يستمر طوال الحياة يتطلبان تضحيات شخصية قد تعتبر لا عقلانية، إذا نظرنا إليها من زاوية المردودية. فالقوائد الفعلية لحياة عائلة متماسكة لا تعود على أولئك الذين يتقيدون بالواجبات الشاقة، ولكنها تتحول إلى الأجيال اللاحقة. والعديد من المشاكل التي تعترض العائلة الأمريكية الراهنة - منها النسبة العالية جداً من حالات الطلاق، غياب السلطة الأبوية، عَنَاهة الأطفال... إلخ - تعود بالضغط لكون العائلة قد عاشت بأعضائها بمقتضى المبادئ الليبرالية التامة: حينها تتجاوز فروض العائلة حدود العقد المتفاوض عليه ضمناً، فإن المتعاقدين يسعون إلى إلغاء تلك الفرائض لضيقهم بها.

إذا كانت العائلة مضطربة بسبب الانهيار بالحرية والحقوق الفردية فإنها ملفومة أيضاً بمبدأ المساواة الديمقراطية. ففي أميركا المعاصرة، تجعل متطلبات التسامح الديمقراطي من غير الممكن تقريباً، التعبير عن قول ذي دلالة حول أهمية العائلة. فالتأكيد على هذه النقطة يتضمن في الواقع أن أولئك الذين لا يملكون مثل تلك المتطلبات ليسوا أعضاء بصفة تامة في المجتمع. وتشجع الأمهات على البقاء في منازلهن لتربية أطفالهن يلحق الإساءة باتباع الحركة النسائية، الذين يعتقدون أن للمرأة الحق في العمل. والقول إن وجود الأبوين هو أمر حيوي بالنسبة لصحة الطفل العاطفية، يسيء إلى الأبوين المنفصلين اللذين يريان وحدهما أطفالهما، ملمحين إلى أن هؤلاء الأطفال لا يلقون التربية الملائمة. وهذا الأمر، من ناحية أخرى، يرتدي طابعاً عنصرياً بعض الشيء، باعتبار أن عدداً كبيراً من العائلات والأحادية - الأبوية - ينتمي إلى السود. والقول، في نهاية المطاف، أن الأطفال يرتاحون أكثر في كنف عائلة من جنسين مختلفين [رجل وامرأة]، يلحق الإهانة جنسياً، باللذين يفضلون أن من حفيهم هم أيضاً التزاوج وتربية الأطفال. وتنتهي هكذا إلى توسيع مفهوم العائلة بإدراج العائلات الأحادية - الأبوية والأزواج المثليين في نطاقها. إن جهود إدارة كارتر من أجل تشكيل لجنة حول العائلة - كانت تديرها أولاً أم عزباء - قد أخفقت وأعلنت عدم استطاعتها إعطاء تعريف للعائلة لا يسيء إلى إحدى جماعات الضغط.

وعلى صعيد الجمعية الكري، أي الأمة نفسها، بوسع المبادئ الليبرالية أن تكون مدمرة للأشكال العليا من الوطنية، الضرورية للبقاء الفعلي للجماعة. إن ثغرة من الثغرات المعروفة على نطاق كبير في النظرية الأنكلو - سكسونية تُفيد أن الناس لا يجذبون الموت على الإطلاق فداء وطن يقوم على مبدأ حفظ الذات وحده. والمحاججة التي مفادها أن هؤلاء الناس يقبلون المخاطرة بحياتهم لحماية أملاكهم وأسرهم تسقط من تلقاء ذاتها في نهاية التحليل، باعتبار أن

الملكية لا توجد بحسب النظرية الليبرالية إلا بهدف حفظ الذات، وليس لأي سبب آخر. فهناك دائماً إمكانية لمغادرة البلد مع الأسرة والمال، أو التملّص من الخدمة الإلزامية. وحقيقة أن المواطنين في البلاد الليبرالية لا يسعون إلى اجتناب الخدمة العسكرية يعني أنهم مدفوعون بعوامل كالشرف والكبرياء. والكبرياء تلك، كما نعلم، هي بالصسط العنصر المميّز للشخصية الذي ينبغي أن يكبحه وحش «لفياتان» الدولة الليبرالية القوي.

إن إمكانية حياة جماعية صلبة تتعرّض أيضاً لضغوطات السوق الرأسمالي. فمبادئ الليبرالية الاقتصادية لا تقدم أي عمل للجماعات التقليدية؛ بل على العكس تماماً، فهي تنزع إلى تدمير وفصل الناس عن بعضهم بعضاً. إن متطلبات التعليم وحركة العمل تؤدي إلى ابتعاد سكان المجتمعات الحديثة شيئاً فشيئاً عن أماكن نشأتهم الأولى. حيثما عاشت أسرهم قبلهم⁽³⁾. كما أن الحياة والعلاقات الاجتماعية أصبحت غير مستقرة نظراً لكون دينامية الاقتصاديات الرأسمالية تؤدي إلى تغيرات دائمة في أمانة الإقامة وطبيعة الإنتاج، أي الوظيفة. يصعب على الناس إذاً، في مثل هذه الشروط التجذّر ضمن جماعات أو إقامة صلات دائمة ومتواصلة مع زملاء العمل أو جيران محل الإقامة. إذ يترتب على الأفراد أن يبحثوا بصورة دائمة عن مهن جديدة في مدن جديدة. فينخفض معنى الهوية المكانية ويجد الناس أنفسهم محصورين داخل عالم أسرهم الميكروسكوبي، الذي يحملونه معهم من مكان إلى مكان آخر، كما يحملون أثاثهم. وعلى عكس المجتمعات الليبرالية، تبدو الجماعات التي تعتنق «لغة الخير والشر» نفسها، قوّة اللحمة فيما بينها أكثر من المجتمعات التي لا تقوم إلا على تقاسم مصلحة أنانية. إن مجموعات وجماعات البلدان الآسيوية، التي تبدو مشدودة الأهمية لناحية نظامها الداخلي ونجاحها الاقتصادي، لا تقوم على عقود بين أطراف ذات مصالح أنانية. فانتشار الثقافات الآسيوية داخل الجماعات يعود في جذوره إلى الدين، أو إلى مذاهب كالكونفوشية، التي اكتسبت وضعية الدين بعد قرون من النقل الطقوسي. وعلى النحو نفسه، فإن أقوى أشكال الحياة الجماعية في الولايات المتحدة تجد أصولها في تشاطر القيم الدينية، وليس في المصالح العقلانية أنانية الطابع. كانت جماعة «الآباء الحجاج» وغيرها من الطوائف الطهرية - التي استعمرت ولاية بريطانيا الجديدة - مرتبطة بمصلحة مشتركة، لا بهدف الرفاهية الشخصية وإنما لتمجيد الرب. ويعملو للأميركيين عادة أن يعزوا جهم للحرية إلى هذه المذاهب غير الإيمتالية والمحافظة، التي فرّت من وجه الاضطهاد الديني في أوروبا القرن السابع عشر. بيد أن تلك الطوائف الدينية وإن كانت شديدة الاستقلالية في مزاجيتها، لم تكن «ليبرالية» بالمعنى الذي كان يقصده جيل الثورة بهذه العبارة. لقد كانت تبحث ليس عن حرية الدين بذاتها، وإنما عن حرية ممارسة دين أفرادها. وقد تعتبرهم اليوم - ونحن غالباً ما نجد أنفسنا نقوم بذلك - كجماعات متعصبة وغير منفتحة ذات أفق ضيق⁽⁴⁾. في الفترة التي زار توكفيل أميركا، أي خلال سنوات 1830، كانت ليبرالية لوك قد غزت حياة البلد الثقافية، لكن غالبية كبيرة من الجمعيات المدنية التي لاحظها، ظلت دنيية في أصولها، أو تسعى وراء أهداف دينية.

لقد كان الليبراليون اتباع لوك الذين صنعوا الثورة الأميركية، أمثال جفرسون أو فرانكلين، أو أحد عاشقي الحرية والمساواة الملهمين كإبراهيم لينكولن لا يترددون في التأكيد أن الحرية

تفترض وتتطلب الاعتقاد بالله. بعبارة أخرى، لم يكن العقد الاجتماعي بين أفراد عقلانيين يصمد بفعل قوته الخاصة؛ بل كان يتطلب اعتقاداً إضافياً في الشواب والعقاب الإلهيين. في الوقت الراهن، قمنا بشق طريقنا نحو ما يمكن اعتباره بالمعنى الدقيق شكلاً خالصاً من الليبرالية: لقد قرّرت المحكمة العليا أن إشارة «الاعتقاد بالله» بوسعها أن تُهين الملحدين، ولذلك فهي محظورة في المدارس العامة. ينبغي علينا في وضع كهذا، حيث تمّ التخلي عن كل الأخلاقيات والأصوليات والتعصّبات الدينية، استبدالها بالتسامح والانفتاح، في مناخ ثقافي يضعف إمكانية الاعتقاد بإحدى العقائد بسبب الالتزام الأعلى بالبقاء مفتحين على كل الاعتقادات وكل «أنظمة القيمة» في العالم؛ ينبغي ألاّ نضاجاً بكون قوة الحياة الجماعية قد تدهورت في أميركا: فهذا التدهور لم يحصل بالرغم من المبادئ الليبرالية، ولكن بسبب هذه المبادئ. مما يوحي، أن أي تعزيز أساسي للحياة الجماعية، بات متعذراً، إن لم يتحلّ الأفراد عن بعض الحقوق لصالح جماعتهم، وإن لم يرضوا بالعودة إلى بعض أشكال عدم التسامح التاريخية⁽⁵⁾. بعبارة أخرى، إن الديمقراطية الليبرالية لا تكفي بذاتها: فالحياة الجماعية التي تخضع لها ينبغي أن نجيء في التحليل الأخير من مصدر آخر غير الليبرالية ذاتها⁽⁶⁾. فإن الرجال والنساء الذين صنعوا المجتمع الأمريكي عند تأسيس الولايات المتحدة لم يكونوا أفراداً عقلانيين معزولين يحصون مصالحهم. لقد كانوا، في أغليتهم الساحقة، أعضاء في جماعات دينية ملتحمين بواسطة قانون أخلاقي مشترك وبالإيمان بالله. والليبرالية العقلانية التي انتهوا إلى تبنيها لم تكن انعكاساً لتلك الثقافة سابقة الوجود، ولكنها كانت متعايشة معها على شيء من التوتر. «فالمصلحة الشخصية المذكورة جيداً» أصبحت على هذا النحو مبدأ معقولاً إلى حد كبير، يشكل قاعدة وضعية ولكن صلبة للفضائل العامة في الولايات المتحدة، وأكثر متانة في حالات كثيرة مما قد يمكن تحقيقه بواسطة الدعوة إلى القيم الدينية أو القيم القبحيثة. بيد أن المبادئ الليبرالية كان لها على المدى الطويل أثرٌ حاثٌ على القيم اللاحقة على الليبرالية وضروري لنشأة الجماعات القوية، وبالتالي فقد كان لها تأثيرها في معاضدة الليبرالية عينا.

- 31 -

«حروب الروح الكبرى»

إن تدهور الحياة الجماعية بوحى بأنه ستكون في الغد مهتدين بأن نصبح «أناساً أخيرين» مهتمين بأنفسنا بهدوء ومفتقرين لكل طموح «تيموسى» يهدف إلى ما هو أكثر سموً، بسبب بحثنا الدائب عن الراحة الخاصة. غير أن الخطر المقابل قائم كذلك: فنحن مهتدون، من حيث الإمكانية، أن نصبح مرة أخرى. «أناساً أوليين» متورطين في معارك دعوية لا طائل منها - ولكن مستعملين هذه المرة أسلحة حديثة. في الواقع، إن المسألتين مرتبطتان، نظراً إلى أن الافتقار إلى المخارج الدائمة والبناءة للميغالوتيميا بوسعه أن يؤدي بكل بساطة إلى انبثاقها المتأخر من جديد بصورة متطرفة ومرضية.

إنه لمن المعقول التساؤل إذا ما كان الناس جميعاً سيقتنعون بأن الصراعات الهائلة والتضحيات البسيطة الممكنة في ديمقراطية ليبرالية مزدهرة ومكتفية بذاتها، هي ستظل كافية للإنارة ما هو الأنبل في الإنسان. ألا يوجد في الحقيقة احتياطات لمثالية لا تنضب - وحتى غير مدعاة للشك حينها يصبح المرء متعهداً كـ Donald Trump، ومتسلق جبال كـ Reinhold Messner أو سياسياً كـ جورج بوش؟^(١٥) مهما كان صعباً، وعلى أكثر من صعيد، أن تتحقق مثل تلك الشخصيات، ورغم كل الاعتراف التي تحظى به، فإن حياة الفرد منها ليست شاقة على نحو خاص، والقضايا التي يناضل من أجلها ليست الأكثر جدية ولا الأكثر عدالة. ما دامت هذه القضايا على حالها، فإن أفق الإمكانيات الإنسانية التي يرسمون حدودها لن تكون مرضية بالنسبة للطبائع الأكثر «تيموسية».

يبدو أن الفضائل والطموحات التي تمجدها الحرب، على نحو خاص، لا تجد تعبيرها في الديمقراطيات الليبرالية. إلّا أننا نشهد بالطبع تزايد الحروب المجازية: عمالون متعاقدون، متخصصون بقضايا الاعتداءات يرون أنفسهم وقد تحولوا إلى أسماك قرش أو إلى أعضاء في عصابات من الطبقة الرفيعة؛ أو بعض مدبري العقود [المشاريع الكبرى] الذين يتصورون

(*) هكذا وردت العارة في الأصل بصياغة عامية جداً. أما المقصود فهو أن ظهور هذه الشخصيات يدل على معين من المثالية لا ينضب لدى الأمة الأميركية (؟). (م)

أنفسهم، كما في رواية Le Bûcher des vanités، للكاتب توم وولف Tom Wolfe بأنهم «أسياد الكون». ولكنهم حين يفرقون في مقاعدهم الجلدية اللينة داخل سيارتهم الـ B.M.W، يُدركون في أعماقهم أنه يوجد فعلاً لصوص حقيقيون وأسياد للكون، قد يزدرون المواهب الصغيرة المطلوبة لكي يصبح المرء غنياً وشهيراً في أميركا الحديثة. إلى متى ترضى الميغالوتيميا بالحروب المجازية والانتصارات الرمزية؟ يبقى السؤال معلقاً. ويحشى، حقاً، ألا يكون بعض الناس راضين إلا حينما يؤكدون أنفسهم بالعمل نفسه الذي كَوّن إنسانيتهم في بداية التاريخ؛ فيخاطرون عندئذ بصورة إرادية بحياتهم في معركة عنيفة ويثبتون لأنفسهم ولمحيطهم، بدون أدنى شك، أنهم أحرار. كما أنهم سيسعون، إلى عدم الراحة والتضحية، لأن المعاناة ستكون الطريقة الوحيدة المتوافرة للبرهنة نهائياً أنه في وسعهم الحصول على انطباع جيد عن أنفسهم، وأنهم ما زالوا كائنات إنسانية.

لقد تصور هيغل - على العكس من كوجيف هنا - أن رغبة الاختيار بإنسانية الشخص لن تكون مُشبعة بالضرورة بواسطة «السلام والازدهار» المحققين في نهاية التاريخ⁽¹⁾. فالناس سيتعرضون بصورة دائمة، إلى خطر الانحطاط من حالة المواطن إلى مجرد حالة البرجوازي، واحتقار ذاتهم عبر مسيرة هذا التطور. فإن صميم المواطنة إذاً كان - وسيبقى - القبول الإرادي بالموت في سبيل الوطن: لذلك ينبغي على الدولة أن تفرض الخدمة العسكرية وأن تشن الحروب. لقد أخذ على هيغل بسبب هذا المظهر من فكره مأخذ الاحتراب (روح الحرية). لكن الفيلسوف لم يُجدد قط الحرب حباً بها، ولم يعتبرها الهدف الرئيسي للإنسان: فالحرب كانت هامة لنتائجها الثانوية على طبع الإنسان وعلى الجماعة. لقد كان هيغل يعتبر أنه بدون إمكانية الحرب والتضحيات التي تتطلبها، فإن الإنسان يعيش خاملاً في أنانية ذنيّة؛ وينمو المجتمع في مستنقع من الإشباعية الشهوانية الأنانية وتنتهي الجماعة إلى الانحلال. إن خشية «النية» الرب والسيدة عند الإنسان، هي قوة لا تقارن بأية قوة أخرى، قادرة على أن تستزع البشر خارج ذواتهم، وتذكيرهم أنهم ليسوا ذرات منفصلة، وإنما أعضاء في جماعة مبنية حول مثل مشتركة. إن الديمقراطية التي بوسعها أن تشن، كل جيل تقريباً، حرباً قصيرة وحاسمة للدفاع عن حريتها، ستكون أكثر صحة وراضية أكثر من مجتمع لا يعرف إلا السلام المتواصل.

إن تصور الحرب، بحسب هيغل، يعكس تجربة مشتركة للمعركة: وفيها يعاني الناس بقسوة ويشعرون برعب وبؤس لا مثل له، بحيث أن تجربتهم - إذا نجوا منها - تنزع إلى وضع الأشياء كلها في منظور مختلف. فما يُدعى، عموماً، بطولة وتضحية في الحياة المدنية يبدو تافهاً من الوجهة الوضعية، وتأخذ الصداقة والقيمة معاني جديدة وأكثر حيوية؛ وفي النهاية تتبدل الحياة بفعل ذكرى المشاركة بشيء ما أكبر بكثير من ذات النفس. لقد لاحظ أحد الكتاب في نهاية حرب الانفصال [الشيال والجنوب] (وهي بالتأكيد أكثر المعارك دموية في الأزمنة الحديثة): «لدى عودة أحد جنود شرمان القدماء إلى بيته مع بقية الناجين وجد أن الانحطاط والتكيف في المجتمع يصعبان عندما تسرح الجيوش. لقد تنقل الجنود في كل الأمكنة ورأوا أشياء كثيرة، وقد انتهت تجربة حياتهم الكبرى فيما بقي أمامهم القسم الرئيسي من وجودهم لحيوهم؛ إنه لمن الصعب عليهم إيجاد هدف مشترك في الأيام الهادئة في عمرة السلام...»⁽²⁾.

لنفترض، مع هذا، أن العالم قد «امتلاً» بالديمقراطيات الليبرالية، بحيث لم يعد ثمة وجود لأي استبداد أو اضطهاد جذير بهذا الاسم تُشنُّ الحروب ضده. إن التجربة تُبَيِّنُ أنه لئن كان البشر لا يسعهم النضال من أجل قضية عادلة، لأن تلك القضية كانت قد انتصرت في جيل سابق عليهم، فإنهم سوف يناضلون ضد تلك القضية بالذات، وذلك من أجل متعة النضال. وبعبارة أخرى فإنهم سيقاتلون بسبب الضجر: إذ ليس يؤسهم تخيل أنفسهم في عالم بدون صراعات. وإذا كان الجزء الأكبر من العالم الذي يعيشون فيه يتميز بديمقراطيات ليبرالية مزدهرة وسلمية، فإنهم عندئذٍ سيقاتلون ضد هذا السلام وذلك الازدهار، وضد الديمقراطية.

من الممكن ملاحظة هذا النمط من رد الفعل السيكولوجي وراء ثَوَارَات «كأحداث 1968» الفرنسية. إذ لم يكن للطلبة، الذين كانوا يحتلون وسط باريس بصورة مؤقتة ويرعزون نظام ديغول، بواعث «عقلانية» للثورة، نظراً لكونهم، بغالبيتهم الخلف المدللين لأحد أكثر المجتمعات تحوراً ورخاءً على وجه الأرض. بيد أن غياب الصراع والتضحية، بالضغط، في حياتهم المتتمة إلى الطبقة المتوسطة، هو الذي قادهم إلى النزول إلى الشارع ومقارعة الشرطة. على الرغم من كون البعض يتفرغ ببعض المقاطع متعذرة التطبيق المستقاة من أنظمة كالديوية أو التروتسكية، إلا أنه لم يكن لديهم، في محصلة الأمر أية رؤية متأسكة لمجتمع أفضل. إن جوهر احتجاجهم كان مع ذلك قضية لامبالاة؛ وما كانوا يرفضونه هو الحياة في مجتمع أصبحت فيه المثل عملياً مستحيلة.

كان للضجر المتأني عن السلام والرخاء نتائج أخطر من ذلك في الماضي. لنأخذ، كمثال، الحرب العالمية الأولى. فاصول هذا النزاع ما زالت حتى الآن معقدة، وتثير النقاشات مع كل دراسة جديدة لها. وتفسير أسباب الحرب تشتمل في الحقيقة على: الروح الحربية والقومية الألمانيّين؛ الانهيار المتتالي لتوازن السلطات في أوروبا؛ الصرامة التنامية لنظام التحالفات؛ وفي النهاية، غباوة وتهور القادة على الصعيد الفردي. كل من هذه التفسيرات له نصيب من الحقيقة، بيد أنه ينبغي إضافة عامل آخر، غير محسوس ولكنه حاسم: فكثير من الأوروبيين كانوا يتمنون الحرب لأنهم سئموا من الضجر ومن فقدان الروح الجماعية في الحياة المدنية. إن أغلب التفسيرات للقرارات التي قادت إلى الحرب تتمركز تحاليلها على الحسابات الاستراتيجية والمنطقية، وتسي أن تأخذ في الحسبان الحماس الشعبي الواسع الذي أسهم بقوة في دفع كل البلدان نحو التعبئة والاندثار شديد اللهجة الذي وجهته النمسا إلى صربيا، بعيد اغتيال الأرشيدوق فرنسوا-فرديناند في منطقة ساراجيفو، قد جرى استقباله في برلين بتظاهرات صاخبة داعمة للنمسا، مع أن ألمانيا لم يكن لها أي رهان مباشر في المشكلة. ففي غضون ثلاثة أيام صعبة، وفي نهاية تموز وبداية شهر آب 1914، غدونا نرى استعراضات قومية ضخمة أمام وزارة الخارجية ومقر إقامة القيصر (Kaiser)؛ وأثناء عودة هذا الأخير من بوستدام إلى برلين في 31 تموز، حوَصر موكب سيارته بالمعنى الحرفي للكلمة بحشد هستيري يطالب بهتافات عالية بالحرب. لقد اتخذت في مثل هذا المناخ القرارات المقطرة التي أعلنت بداية النزاع⁽³⁾. وتكررت مشاهد مماثلة في الأسبوع نفسه في باريس، سان بطرسبرغ، لندن وفيينا. ويعكس حماس تلك الحشود في جانب كبير منه أن

الحرب تعني الوحدة القومية لكل المواطنين - أخيراً! - وتخطي كل الانقسامات بين الرأسماليين والبروليتاريين، البروتستانت والكاثوليك، الفلاحين والعمال، التي كانت تميز المجتمع المدني في تلك الحقبة. ولقد جاء على لسان أحد الشهود في أحداث برلين: «لا أحد يعرف جاره غير أن الكل متأثر بشعور مشترك عميق جداً: الحرب، الحرب، والشعور بالتواجد الجماعي»⁽⁴⁾.

في العام 1914، كانت أوروبا قد عرفت مائة سنة على وجه التقريب من السلام، وذلك منذ أن تمت تسوية النزاع الكبير على المستوى القاري في مؤتمر فيينا. كان هذا القرن قد شهد تفتح الحضارة التقنية والصناعية في أوروبا، التي أدت بدورها إلى ظهور مجتمع طبقات وسطى. والمظاهرات من أجل الحرب التي قامت في العديد من العواصم الأوروبية في آب 1914 يمكن تفسيرها، إلى حد ما، على أنها تمردات على حضارة تلك الطبقات الوسطى، على أمنها، وعلى رحائها وافتقارها إلى التحدي. فإزوتيميا الحياة اليومية المتنامية لم تعد تكفي؛ والمليغالوتيميا عادت إلى الظهور على مستوى واسع؛ ليس فقط عند الأمراء الممزولين، ولكن عند أمم بكاملها تسعى إلى الاعتراف بقيمتها وبفضلتها.

في ألمانيا خاصة، جرى تصور الحرب من قبل الكثيرين كانتفاض لمادية العالم التجاري الذي أقامته فرنسا وانكلترا، اللتان تمثلان النموذج الأصلي للمجتمعات البرجوازية. وقد كان لألمانيا أيضاً العديد من الاعتراضات الخاصة ضد النظام القائم في أوروبا، بدءاً من السياسة البحرية والاستعمارية وصولاً إلى التهديد الاقتصادي الروسي بالتوسع. لكن لدى قراءة المبررات الألمانية للدخول في حالة الحرب، تُفاجأ بالتشديد على فكرة الحاجة إلى نوع من معركة بدون أهداف محددة، معركة ذات آثار أخلاقية، وذلك بصورة مستقلة عن أي مكسب محتمل للمستعمرات أو حرية الملاحة البحرية. إن تعليقات طالب حقوق الماني شاب وهو في طريقه إلى الجبهة، في أيلول 1914 تبدو نموذجية: «في الوقت الذي يدين الحرب لاعتبارها رهيبة، غير لائقة بالكائنات البشرية، غبية، موصة عتيقة ومدمرة بكل معاني الكلمة»، فإنه لا يصل إلى خلاصة أقل من الخلاصة النيتشوية التي تفيد أن «المسألة الحاسمة، قطعياً، هي دائماً في أن نكون مهتئين للتضحية، وليس لموضوع التضحية»⁽⁵⁾. «فالدواج» (Pflicht) لم يكن في حينه متصوراً كمسألة مصلحة شخصية أو فريضة تعاقدية؛ لقد كان قيمة أخلاقية مطلقة تظهر القوة الداخلية والتفوق الروحي على المادية والختمية الطبيعية. كانت البداية - المتعارضة - للحرية وللإبداعية.

إن الفكر الحديث لا يضع أية عقبة أمام حرب عديمة مستقبلية ضد الديمقراطية الليبرالية، من طرف أولئك الذين تربوا في كنفها. والنسبوية - المذهب الذي يطرح أن كل القيم هي قيم نسبية ويهاجم بطريقة لامبالية كل «المنظورات المتميزة» - ينتهي أيضاً إلى لثم القيم الديمقراطية المتعلقة بالتسامح. والنسبوية ليست سلاحاً يمكن استخدامه بصورة انتقائية ضد الأعداء الذين اختبروا وحدهم: إنها تطلق النار بدون تمييز محطمة ليس فقط ساقني «نصراء الحكم المطلق» أو ساقني المذاهب والبداهات الغربية التقليدية، وإنما أيضاً ساقني التسامح، والاختلافية وحرية الفكر التي تضعها تلك التقاليد في صدارة الأهمية. وإذا لم يكن أي شيء صحيحاً على الإطلاق،

وإذا كانت كل القيم عديدة من الوجهة الثقافية، فإن المبادئ الأثرية كمبادئ المساواة؛ من شأنها هي كذلك، أن تقع عندئذٍ «في الفخ».

وليس ثمة مثال أفضل من فكر نيتشه حول هذه النقطة. فالإنسان بحسب اعتقاده كان يعني أن لا شيء صحيح، وأن هذا الوعي قد شكل، في الوقت نفسه تهديداً وفرصة مناحة. إنه تهديد لأنه يهدم إمكانية العيش «مع وجود أفق»، كما بينا سابقاً. ولكنه يمثل فرصة مناحة أيضاً، لأنه يُنقِل الإنسان تحرير نفسه كلياً من الإكراهات الأخلاقية القديمة. ولم يكن الفن بنظر نيتشه هو الشكل النهائي للإبداعية، ولكن إبداع ما هو الأسمى أي خلق قيم جديدة. يقوم مشروعهُ، بعد أن يتحرر من عوائق الفلسفة البدائية التي كانت تعتقد بإمكانية حقيقة أو حقٍّ مطلقين، على «إعادة تقييم كل القيم»، بدءاً من المسيحية. لقد كان يسعى عمداً إلى هدم الاعتقاد بالمساواة الإنسانية. معتبراً أن ذلك هو ببساطة حكم مُسبق زرعته فينا المسيحية. لقد كان نيتشه يأمل أن يترك مبدأ المساواة مكانه يوماً لأخلاقية تُبرِّر سيطرة القوي بإخضاع الضعيف، وتنتهي إلى تعظيم ما يعود إلى نزعة الشدة. لقد كان يمتدح المجتمعات التعددية والمتسامحة، مفضلاً تلك المجتمعات غير المتسامحة، الغريزية واللاتيكنية، على غرار الطائفة الهندية التشنادالية، التي حاولت تنشئة عنصر من الناس المتميزين، أو مفضلاً أيضاً «الحيوانات المفترسة الشفراء، التي لا تتردد في أن تُطبق محالبها الرهيبة على الجمهور»⁽⁶⁾. والعلاقة بين نيتشه والفاشية الألمانية كانت محل نقاش واسع؛ وإذا أمكنت نبرته من الشك الغث بكونه البشر بالمداهب المُبسطة للقومية - الاشتراكية، فإن العلاقة بين فكره والنازية ليست مع ذلك وليدة الصدفة. وعلى غرار خلفيته مارتين هيدغر، تماماً، أطاحت نسبية نيتشه بكل دعائم الديمقراطية الليبرالية على الطريقة الغربية، واستبدلتها بمذهب القوة والسيطرة⁽⁷⁾. لقد كان نيتشه يعتقد أن عصر العدمية الأوروبية، التي باشر باستهلاكها، ستؤدي إلى «حروب واسعة للروح»، حروب بدون هدف، اللهم هدف التأكيد على الحرب بذاتها.

لقد سعى المشروع الليبرالي الحديث إلى نقل أساس المجتمعات القائمة على «التييموس» إلى أرضية الرغبة الأكثر صلابة. وقد «حلت» الديمقراطية الليبرالية مشكلة «الميثالونيميا» بتقييدها وجعلها متسامية بفضل سلسلة معقدة من الترتيبات المؤسسية ومنها: مبدأ السيادة الشعبية، إصدار القوانين، محكم القانون، فصل السلطات... إلخ. كما جعلت الليبرالية ممكناً قيام عالم اقتصادي حديث وذلك بتحريرها الرغبة من كل الارغامات المفروضة على روح التملك، ووبربط الأخيرة على طريقة الفيزياء الحديثة بالعقل. وهكذا يكون قد انفتح أمام الإنسان حقل للنشاط جديد، دينامي وفي غاية الغنى. وبحسب المنظرين الأنكلو - سكسون للفكر الليبرالي، ينبغي على السادة الكسالى أن يقتنعوا بالتخلي عن خيالاتهم الفارغة والإقامة، على العكس، في العالم الاقتصادي. ورغبة الاعتراف (التييموس) ينبغي أن تكون حاضنة للرغبة والعقل، أي لرغبة بوجهها العقل.

هيفل، بدوره، أدرك أن التحول الأساسي المستجد في الحياة الحديثة يتمثل في «تدجين»

السيد وتحولته إلى إنسان إقتصادي. بيد أنه أدرك أيضاً أن ذلك لا يعني إبطال رغبة الاعتراف بل تحولها إلى شكل جديد - وبحسب هيجل - أرفع. إن الميغالوتيميا سترك المجال للإزوتيميا عند الكثيرين. فالبشر لن يكفوا عن إعلاء صدورهم، لكن تلك الصدور لن تكون متنفخة بالزهو المفرط مرة أخرى. أولئك الذين فشل النظام القبديمقراطي، للعالم القديم، في إرضائهم يشكلون أغلبية الإنسانية؛ وأولئك الذين لا يرضيهم عالم الاعتراف الشمولي الحديث هم أقل عدداً بكثير. مما يفسر استقرار الديمقراطية البارز وقوتها في العالم المعاصر.

إن إنتاج حياة نيتشه [من الأعمال الفلسفية] يمكن النظر إليها، بمعنى ما، كجهد لتعديل كفة الميغالوتيميا بصورة نهائية. إن غضب حراس الدولة بحسب أفلاطون لم يكن يردعه مفهوم معين عن الخير العام: فلم يكن ثمة خير عام؛ وكل الجهود لتعريفه كانت تعكس ببساطة سلطة أولئك الذين يحددونه بالتعريف. والخير العام الذي يكفل الرضى الذاتي للإنسان الأخير لا يمكنه أن يكون إلا شيئاً حقيراً. فلن يكون ثمة حراس مدرّبون بصورة أكثر أو أقل، ولكن حراس أقل أو أكثر غيظاً. فتميز فيما بينهم إذاً، بواسطة قوة غضبهم أولاً - أي بقدرتهم على فرض «قيهم» على الآخرين. وبدلاً من أن يكون التيموس أحد أقسام الكائن الثلاثة، كما هو الأمر عند أفلاطون، فإنه يصبح عند نيتشه كلية الإنسان.

إذا نظرنا إلى الوراء، نحن الذين ما زلنا نعيش في تاريخ الإنسانية، بوسعنا أن نستخلص ما يلي: لن يستطيع أي نظام - أي نظام «اجتماعي» - اقتصادي - تلبية كل البشر في كل الأمكنة، بما في ذلك الديمقراطية الليبرالية. وذلك لا يرجع إلى عدم اكتمال الثورة الديمقراطية، ولا لكون نعمة الحرية والمساواة لم تنتشر في أوساط الشعب. إن عدم الرضى يولد، بالتحديد الدقيق، حيث تنتصر الديمقراطية تماماً على نظام سابق لها: فنحن غير راضين من الحرية والمساواة. هكذا فإن أولئك الذين يظنون غير راضين يكون بمقدورهم دائماً إعادة بدء التاريخ مرة أخرى.

بالمقابل، يبدو أن الاعتراف العقلاني لا يسعه أن يدعم نفسه بنفسه، بل يحتاج إلى الاستناد إلى أشكال قبحديشة وغير شمولية من الاعتراف لكي يعمل بطريقة صحيحة. إن ديمقراطية مستقرة تتطلب ثقافة ديمقراطية غير عقلانية في بعض الأحيان، وقد ينمو مجتمع مدني ما تلقائياً انطلاقاً من تقاليد قبليرالية. والازدهار - الرأسمالي كان تدعم بأخلاقية عمل قوية، واعتمدت بدورها على أطراف الاعتقادات الدينية المندرسة، أو على الاعتقادات نفسها، أو على بعض الالتزام اللاعقلاني في سبيل الأمة والعنصر العرقي. فاعتراف جماعة بدلاً من الاعتراف الشمولي بوسعه أن يكون أفضل دعم سواء بالنسبة للنمو الاقتصادي أو بالنسبة للحياة الجماعية؛ وحتى لو كان لاعقلانياً في نهاية التحليل، فإن تلك اللاعقلانية يمكن أن تستغرق وقتاً طويلاً قبل أن تدمر المجتمع الذي يمارسها. وهكذا فلن يكون الاعتراف الشمولي وحده غير مرضٍ بل إن قدرة المجتمعات الليبرالية على التدعيم والاستمرار بحسب قاعدة عقلانية على المدى الطويل هي إلى حد ما مريبة.

وقد كان أرسطو يعتقد من جهته أن التاريخ دوري وليس خطياً، نظراً لأن كل الأنظمة هي غير كاملة بطريقة ما، وإن عدم اكتمالها هذا سيؤدي بالناس بصورة متواصلة إلى الأمل في النظام

الذي يعيشون فيه وذلك لمحاولة القيام بشيء آخر. ولكل الأسباب التي عددناها، على التو، ألا يمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الديمقراطية الحديثة، وإذا ما امتلنا بأسطو استطعنا أن نطرح فرضية أن مجتمعاً مكوناً من «أناس أخيرين» مجبولين تماماً من الرغبة والعقل سيحلون المكان أحلا أم عاجلاً، لصالح مجتمع آخر مكون من «أناس أوليين» بهيمين، لا يسمعون إلا إلى الاعتراف، والعكس بالعكس، في حركة لاهية لها من رقاير الساعة. رغم ذلك، فإن عناصر هذا المخرج ذي الحدين هي غير متساوية. فالمبادرة النيتشوية تجربنا على القطيعة التامة مع الجزء الرعوب من النفس. لقد علمنا قرننا النتائج المخيفة المترتبة عن إعادة إحياء الميغالوتيميا بدون كوابح، باعتبار أننا صمما بها، بمعنى ما، تجربة «الحروب الكبرى» تلك المعلنة من قبل نيتشه. لقد نالت الحشود المطالبة بالحرب في شهر آب 1914 التضحيات والأخطار التي نشدتها، وحتى إلى مدى أكر من ثمنياتها. والحرب الكبرى أظهرت، أنه مهما كانت الآثار الثانوية للحرب مفيدة من أجل تعزيز الطابع الروحي للجماعة ما، فإن العواقب المباشرة المدمرة قد تجاوزت تماماً النتائج المرجوة بصورة كاملة. وفي القرن العشرين، فإن خطر الموت في معركة دموية قد أصبح ديمقراطياً بشكل خاص. فبدلاً من أن يكون علامة استثنائية، أصبحت المخاطرة بالموت تجربة إجبارية للجمهور من الرجال، وفي النهاية للنساء والأطفال. وذلك الأمر لا يقود إلى الاعتراف، بل إلى موت مفضل لا طائل منه. وبدلاً من أن تُعزّز الفصلية والإيداعية، فإن الحرب المعاصرة قد حطمت الإيمان الشعبي بدلالة بعض المفاهيم، كالشجاعة والبطولة، وولدت معنى عميقاً من الاستلاب ومن الفوضى لدى أولئك الذين وضعوا التجربة. وإذا ضجر أناس الغد من السلام والرخاء، باحثين عن صراعات جديدة «تيموسية»، فإن العواقب تهدد بأن تكون أكثر هولاً. وبالفعل، لدينا في الوقت الحاضر، أسلحة ذرية وأسلحة دمار شامل أخرى، بوسعها أن تقتل بطلقة واحدة، وبطريقة مغلقة، ملايين الأشخاص، بدون بطولة، ولا تضحية أو قيمة.

تتصب الأوالية المهيبة للفيزياء الحديثة، كما كنا قد شرحناها في القسم الثاني من هذا الكتاب، كسور واقف ضد تجدد التاريخ وعودة الإنسان الأول. هذه الأوالية تندفع برغبة لا محدودة وموجهة بالعقل. فإن إعادة تجديد الميغالوتيميا في العالم الحديث تتضمن إذاً قطيعة مع هذا العالم الاقتصادي القوي والديناميكي، كما تتضمن أيضاً محاولة لتحطيم منطق التطور التكنولوجي. بدا هذا النوع من القطيعات ممكناً في حقبات معينة وفي أنحاء معينة - تماماً كما حصل عندما ضحت ألمانيا واليابان بمصالحها في سبيل حب الاعتراف القومي - غير أنه من الممكن التساؤل فيما إذا كان العالم في جملته بوسعه إنجاز قطيعة كهذه لمدة معينة لها دلالة. لقد قيدت ألمانيا واليابان برغبة الاعتراف ويتفوقهما خلال حروب النصف الأول من القرن العشرين، لكنهما كانتا تعتقدان أيضاً بأنها بذلك تضمنان مستقبلهما الاقتصادي بافتتاح Lebensraum أو «بجبال ازدهار مشترك» - نيو-ماركتيبي (Néomercantilistes). وقد برهنت تجربة ما بعد الحرب لذين البلدين أن الأمن الاقتصادي أسهل بلوغاً بواسطة السوق الحرة منه بواسطة الحرب، وأن طريق الفتح العسكري كان مدمراً للقيم الاقتصادية بصورة مروعة.

عندما ننظر إلى أميركا المعاصرة، لا يفاجئنا لديها الإفراط في الميغالوتيميا. فهؤلاء الشبان

الرصاصون الذين يترأسون في حشود باتجاه مدارس الحقوق والتجارة، والذين يعيشون بطاقات التعريف بقلق أملين الإبقاء على نمط حياة يُقدِّرون أن لهم الحق فيه، يظهر أنهم على وشك أن يتحولوا إلى أناس آخرين، وليس بالأحرى أن يعيشوا أهواء الإنسان الأول. فبالنسبة إليهم، يبدو أن المشروع الليبرالي الذي يلبي حاجة التملك المادي والطموحات الأكيدة المعززة بالشهادات، قد عمل بصورة في غاية الجودة. فمن الصعوبة بمكان إستبيان الطموحات الكبرى اللاواقعية، أو الأهواء اللاعقلانية، لدى محام متوسط مقيم منذ سنة في أميركا. والملاحظة قائمة بالنسبة لأنحاء أخرى من العالم ما بعد التاريخي. فخلال الثمانينات، لم يُظهر قادة أوروبا الغربية أية حية استثنائية من أجل المعارك الكبرى والتضحيات الكبرى عندما كانوا يواجهون مشاكل كالتراعات مع موسكو، أو الجوع في العالم الثالث أو العمل المسلح ضد الإرهاب. كنا نرى بين شبان تلك الحقبة بعض المتحمسين الملتحقين بالجيش الأحمر الألماني، أو الألوية الحمراء الإيطالية، أو العمل المباشر في فرنسا، لكن هؤلاء لم يمثلوا إلا أقلية شاذة، لم تحافظ على بقائها إلا بفضل تمويل المعسكر السوفياتي. بعد التحول الكبير للعام 1989 في أوروبا الشرقية، شكك عدد لا يستهان به من الألمان في حكمة إعادة التوحيد لأن ذلك سيكلف ثمناً باهظاً. لكن تلك الإشارات ليست عائدة إلى حضارة هي في أشد مراحلها الخرجة وعلى أهبة الاستعداد للتضحية بنفسها على مذبح التعصبات الجديدة وغير المتوقعة، وإنما إلى حضارة راضية بما هي عليه وبما ستؤول إليه.

كان أفلاطون يعتبر أن «التيמוש» وإن هو أساس الفضيلة، ليس بحد ذاته جيداً أو سيئاً، ولكنه ينبغي أن يكون مُعدَّاً ومدرَّباً بحيث يخدم الخير المشترك. بعبارة أخرى، ينبغي أن يكون «التيמוש» محكوماً بالعقل، ومتحولاً إلى حليفٍ للرغبة. والمدينة العادلة هي في نظره مدينة تكون فيها أجزاء النفس الثلاثة راضية وموحدة في توازن تحت رعاية العقل⁽⁸⁾. والنظام المثالي كان تحقيقه في منتهى الصعوبة، إذ كان عليه أن يُرضي جملة الإنسان في الوقت نفسه - عقل، رغبة، ونيموس. لكن حتى لو كانت الأنظمة المثالية الموجودة غير قادرة على إرضاء الناس بصورة كاملة، فإن النظام المثالي كان يقدم مرجعاً وصيغَةً يمكن بحسب معيارها قياس الأنظمة السائدة. وأفضل الأنظمة هو ذلك الذي يرضي على أفضل وجه الأجزاء الثلاثة من النفس في آنٍ معاً.

يبدو أن الديمقراطية الليبرالية، إذا ما قورنت بحسب هذا المعيار، بالبدائل التاريخية التي وصلت إلينا، فإنها تقدم أفضل الاحتمالات المتعلقة بالأجزاء الثلاثة. وإذا لم يكن بالوسع اعتبارها أصوب الأنظمة «نظرياً»، يمكن القول إنها الأفضل «عملياً». وفي الواقع، كما يعلمنا هيجل، ليست الليبرالية الحديثة مؤسسة على إبطال رغبة الاعتراف بل على تحويلها إلى شكل أكثر عقلانية. ولئن لم يتم الحفاظ على تجليات «التيמוש» الأولية تماماً، فإنه غير مستبعد كلياً أيضاً. من جهة أخرى، لا يوجد أي مجتمع ليبرالي قائم مؤسس حصرياً على رغبة الإزوتيكية؛ فكل تلك المجتمعات عليها أن تسمح بدرجة معينة من الميغالوتيكية الأكيدة والمدمجة، وإن أتى ذلك على عكس المبادئ التي تعلن على ضوءها عقيدتها.

وإذا كان صحيحاً أن العملية التاريخية تقوم على العمودين التوأمين المؤلفين من الاعتراف

والرغبة العقلانية، وأن الديمقراطية الحديثة هي النظام الذي بوسعه تلبية الاثنين على أفضل وجه وعلى نحوٍ من التوازن، يبدو أن المدأ الذي يهدد الديمقراطية إنما يأتي من خلطنا بين موضوعات الرهان الحقيقية. في الواقع، رغم أن المجتمعات الحديثة قد تطورت باتجاه الديمقراطية، فقد وصل الفكر الحديث إلى الممر المسدود، بسبب عدم كفاءته في التوصل إلى معرفة ما يحدد الإنسان وفصيلته الخاصة، إذًا إلى تحديد حقوق الإنسان. وهو الأمر الذي يشق الطريق نحو مطالبة مبالغ فيها للاعتراف بمساواة الحقوق من جهة، وبحو تحرير الميغالوتيميا من جديد، من جهة أخرى⁽⁹⁾. كما يمكن لهذا الارتباك الفكري أن يستجده على رغم حقيقة كون التاريخ موجهاً في اتجاه ثابت بواسطة الاعتراف والرغبة العقلانيين، وعلى الرغم من كون الديمقراطية الليبرالية تمثل في الواقع الحل الممكن الأفضل للمسألة الإنسانية.

من المحتمل أن يستمر وقوع الأحداث تماماً كما في العقود الأخيرة، وأن تصبح فكرة التاريخ الشمولي الموجّه المفضي إلى الديمقراطية الليبرالية أكثر توقّعاً من كل لأفكار الأخرى، وأن يتم حل مشكلة الطريق المسدود النسبوي أمام الفكر الحديث بطريقة ما. والنسبوية الثقافية (اختراع أوروبي) بدت محتمة في عصرنا، لأن أوروبا، وجدت نفسها وللمرة الأولى، مضطرة لمواجهة ثقافات غير أوروبية على نحو جاد. لقد مالت بعض التطورات في القرن الماضي - تدهور الثقة الأخلاقية بالنفس للحضارة الأوروبية، بروز العالم الثالث، ظهور إيديولوجيات جديدة - إلى تعزيز الاعتقاد بالنسبوية. لكن، إذا أظهرت مع الوقت، العديد من المجتمعات (التميزة بثقافات تاريخية مختلفة) خطوطاً متشابهة من التطور على المدى الطويل، وإذا توافر تقارب ملموس على نحو أكبر بين أنماط المؤسسات في البلدان الأكثر تطوراً، وإذا، في النهاية، استمر التطور الاقتصادي في جر الإنسانية نحو المجانسة: عندئذٍ تصبح فكرة النسبوية فكرة تجريبية أكثر مما هي عليه الحال في الوقت الحاضر. وبالفعل، فإن الفوارق الظاهرة بين «لغات الخير والشر» لدى الشعوب المختلفة تبدو ببساطة كعناصر اصطلاحية متعلّقة بدرجة تطوّرهم الخاصة.

وبدلاً من أن تُشبّه الإنسانية آلاف الفسائل المتفتحة أزهاراً متنوعة، فهي قد تُشبّه بموكب هائل من العربات يمتدّ على طول الطريق. بعضها يُجرّ بطريقة حتمية باتجاه المدينة، بينما البعض الآخر يستقرّ في مخيمات في عراء الصحراء؛ ومنها ما يعوص في أحاديث الممر الجبلي الأخير، أثناء عبور الجبال. العديد من العربات التي تهاجمها الهنود الحمر سوف تُترك منتهبة، مهجورة على طول الطريق. سوف نرى بعض أفراد الموكب مذهولين في المعركة، فاقدون المسار، متجهين لفترة من الزمن في اتجاه خاطئ، بينما قد تقرر عربة أو اثنتان بسبب عناء الرحلة، إقامة مخيمات دائمة في إحدى مراحل الطريق. آخرون سيجدون أيضاً دروباً بديلة، لكنهم سيكتشفون أنه ينبغي عليهم لكي يعبروا السلسلة الأخيرة من الجبال، أن يجتازوا الممرّ الجبلي نفسه. لكن الأغلبية العظمى للعربات تنحز الرحلة البسيطة نحو المدينة، وتنتهي بالوصول إليها. العربات تتشابه كلها: وإن كانت مطلية بألوان مختلفة ومصنوعة من مواد مختلفة، فإن كلاً منها له أربع عجلات، ومجرور بالجناد؛ داخلها، عائلة قبعة، أفرادها يصلون، أملين أن تتم الرحلة دون متاعب. والاختلافات الظاهرة في أوضاع العربات لن تبدو وكأنها تعكس الاختلافات الدائمة والمحتملة

فيا بين الناس الذين يشغلونها، ولكنها ببساطة تظهر كنتيجة لأوضاعهم النسبية على الطريق.

لقد كان الكسندر كوجيف يعتقد أن التاريخ نفسه سوف ينتهي باستعادة عقلانيته الخاصة: فعدد العربات التي انجذبت إلى المدينة كافٍ كي يقر كل شخص عاقل بعد تفحصه الوضع، أنه لا توجد إلا رحلة واحدة ووجهة واحدة. من المشكوك فيه أن نكون على الرغم من الثورة الليبرالية التي هزّت العالم، قد بلغنا هذه النقطة الآن، فإن الشهادات التي بوسعنا جمعها حول اتجاه هجرة العربات لا تسمح لنا بالاستنتاج. وليس بمقلدونا، في التحليل الأخير معرفة، وما أن تصل غالبية العربات إلى المدينة نفسها، أن نعرف إذا ما كان ركابها، وبعد أن يكونوا قد ألغوا نظرة استطلاعية حولهم، سوف يجدون الأمكنة غير ملائمة ومن ثمّ يزمعون على السفر في سبيل رحلة جديدة طويلة.

الهوامش والمراجع

شبه المقدمة :

- (1) «La fin de l'histoire?», in *The National Interest*, n°16 (été 1989), pp. 3-18. Traduction française dans la revue *Commentaires*, n°47.
- (2) كمحاولة أولى للرد على بعض الانتقادات انظر : «ردي على نقادي»، *The National Interest*, n°18 (hiver 1989-1990), pp.21 - 28. Traduction française in *Commentaires*, n°50.
- (3) لقد فهم لوك وماديسون أن إحدى غايات الحكم الجمهوري هي حماية الكبرياء السلطوي لمواطنيه.

الفصل الأول : تشاؤمتا

- (1) Emile Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York, New York University Press, 1970, pp. 5- 6.
- (2) Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century - A History*, cité dans R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1956, p. 146
- (3) *Encyclopaedia Britannica*, 11^e édition, Londres, 1911, vol. 27, p. 72.
- (4) Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage*, Londres, Heinemann, 1914.
- (5) Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Londres, Oxford University Press, 1975.
- (6) هذه الملاحظة أن هذا Modris Eksteins, *Rites of Springs: The Great War and the Birth of the Modern Age*, Boston (Mass.), Houghton Mifflin, 1989, pp. 176 - 191; voir aussi Fussell, *op. cit.* pp. 18 - 27.
- (7) Erich Maria Remarque, *A l'Ouest, rien de nouveau* (trad. A. Hella et O. Bournac), Paris, Stock, , 1956, p. 24.
- (8) Cité dans Eksteins, *op. cit.*, p. 24.
- (9) Jean-François Revel, «But We Follow the Worse...», in *The National Interest*, n°18 (hiver 1989-1990), pp. 99 - 103.
- (10) انظر رد جرترود هيميلفارب على المقال الأصلي : «The End of History», in *The National Interest*, n°16 (été 1989), pp. 25 - 26. Voir aussi Leszek Kolakowsky, «Uncertainties of a Democratic Age», in *Journal of Democracy*, 1 n°1 (1990), pp. 47 - 50.
- (11) Henry Kissinger, «The Permanent Challenge of Peace: US الكلمات التي تحتها خط هي لنا.

- Policy toward the Soviet Union», in *American Foreign Policy*, 3^e édition, New York, Norton, 1977, p. 302.
- (12) وكاتب هذه السطور هو في عدادهم، لأنه كتب عام 1984 ما يلي: «هناك صورة ثالثة لدى جميع المراقبين الأميركيين للاتحاد السوفياتي، وهي تضخيم مشاكل النظام السوفياتي والتقليل من فعاليته وديناميته. *The American Spectator*, 17: 4 (avril 1984), pp. 35 - 37.
- (13) Jean-François Revel, *Comment les démocraties finissent*, Paris, Grasset, 1983.
- (14) Jeanne Kirkpatrick, «Dictatorships and Double Standards», in *Commentary*, 68 (novembre 1979), pp. 34 - 45.
- (15) النقد الذي أجراه ريفيل Revel قبل البريسترويكا والفلامسوت انظر ستيفان سستانوفيتش Stephen Sestanovich, «Anxiety and Ideology», in *University of Chicago Law Review*, 52 (printemps 1985), pp. 536 - 549.
- (16) ريفيل - المرجع السابق 1983 ص 17. ليس من السهل تحديد درجة الانفتاح عند ريفيل حول قوة وضعف الديمقراطية والتوتالية. إن قسماً كبيراً من سخريته تجاه تصور الديمقراطية قد يُعزى للحاجة الخطافية من أجل إيقاف أصدقائه الديمقراطيين من دهمهم الأكيد وجعلهم متحسين لخطر القوة السوفياتية. فهو بالطبع كان يعتقد أن الديمقراطيات هي أحياناً عاجزة كما يحاول أن يبرهن. ولن يكون هناك أي معنى للكتابة كيف تنتهي الديمقراطيات.
- (17) Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977, p. 8. «هناك بعض الجامعيين الذين أوحوا بالتأكد أن المشاركة السياسية في الاتحاد السوفياتي هي شيء لا وجود له [...]، وأن كلمة «تعددية» لا يمكن استخدامها بمعناها الحقيقي لوصف الاتحاد السوفياتي [...]». مثل هذه المقولات لا تبدو لي تستحق نقاشاً جدياً ومستفيضاً.
- (18) هوغ (المرجع المذكور، ص 5) التعديل الذي أدخله جيري هوغ على كتاب ميرل فازرود Merte Fainsod الكلاسيكي عن الشيوعية السوفياتية *How the Soviet Union is Governed*، يخصص قسماً طويلاً عن مجلس السوفيات الأعلى أمام بريجنيف فيدافع عنه باعتباره ساحة للإعلان عن المصالح الاجتماعية والدفاع عنها. إن قراءة هذا الكتاب تصبح مهمة على ضوء أعمال مجلس نواب الشعب ومجلس السوفيات الأعلى الجديد اللذين أنشأهما غورباتشوف بعد مؤتمر الحزب التاسع عشر عام 1988. *Voir How the Soviet Union is Governed*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1979, pp. 363 - 380.
- (19) A. James McAdams, «Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction», in *Comparative Politics*, 20: 1 (octobre 1987), pp. 107 - 118.
- (20) انظر مثلاً أطروحة ريفي T.H. Rigby التي تقول إن البلدان الشيوعية اكتسبت شرعيتها باسم «عقلانية الهدف» في كتاب «Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organizational Systems», in T.H. Rigby et Ferenc Feher, *Political Legitimation in Communist States*, Londres, Macmillan, 1982.
- (21) Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, p. 1. Voir aussi les conclusions dans Timothy J. Colton, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, édition revue et augmentée, New York, Council of Foreign Relations, 1986, pp. 119 - 122.
- (22) voir Dankwart A. Rustow, «Democracy: A Global Revolution?», in *Foreign Affairs*, 69, 4 (automne 1990), pp. 75 - 90.

الفصل الثاني: ضعف الدول القوية II

- (1) لقد استفاد ماكس فيبر بشرح مفهوم الشرعية وهو الذي تصور التقسيم الثلاثي المشهور لمختلف أشكال السلطة (التقليدية، العقلانية والزعمانية الكهرسائية). وقد جرى نقاش واسع لمعرفة أي من هذه الأشكال الفيبيرية يميز بشكل أفضل السلطة في الدول التوتاليتارية مثل ألمانيا أيام هتلر أو الاتحاد السوفياتي تحت حكم

- ستالين. انظر مثلاً المحاولات المختلفة عند ديفي وفير (مراجع مذكور، 1982) ان الصعوبة في إدخال الدول التوتاليتارية في الصورة التي رسمها فيبر تبين حدود نظامه الشكلي والمصطنع في إنشاء نماذج مثالية
- (2) أبدبت هذه الملاحظة في رد كوجيف على ستروس، «Tyranny and Wisdom», in Leo Strauss, *On Tyranny*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1963, pp. 152 - 153.
- (3) الانتفاضة الداخلية ضد هتلر انفجرت في تموز (يولي) 1944 في المؤامرة التي أعدت لاغتياله؛ وكان يمكن أن تنجح، كما جرى في الاتحاد السوفياتي، لو استطاع النظام أن يعيش بضعة عقود إضافية.
- (4) حول هذه النقطة، انظر - Introduction - à Guillermo O'Donnell et Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore (Md.), John Hopkins University Press, 1986, p. 15.
- (5) الدراسة الكلاسيكية حول الموضوع نشرت تحت إدارة خوان لينز *Juan Linz, The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration*, Baltimore (Md.), John Hopkins University Press, 1978
- (6) كمر ذلك صحافي سويسري مذكور عند فيليب شميتير *Philippe C. Schmitter, «Revolution by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal»*, in *Armed Forces and Society*, 2:1 (novembre 1975), pp. 5 - 33.
- (7) Voir *ibid.*, et Thomas C. Bruneau, «Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years after the Revolution of 25 April 1974», in Geoffrey Pridham (ed.), *The New Mediterranean Democracies: Regime Transition in Spain, Greece and Portugal*, Londres, Frank Cass, 1984.
- (8) Kenneth Maxwell, «Regime Overthrow and the Prospects of Democratic Transition in Portugal», in Guillermo O'Donnell, Laurence Whitehead et Philippe Schmitter, *op. cit.*, 1986, p. 136.
- (9) Voir Kenneth Medhurst, «Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy», in Pridham, *op. cit.*, 1984, pp. 31 - 32; voir aussi Jose Canova, «Modernization and Democratization. Reflections on Spain's Transition to Democracy», in *Social Research*, 50 (hiver 1983), pp. 929 - 973
- (10) José Maria Maravall et Julian Santamaria, «Political Change in Spain and the Prospects for Democracy», in Guillermo O'Donnell et Philippe Schmitter, *op. cit.*, 1986, p. 81. استطلاع للرأي في كانون الأول (ديسمبر) 1975 فُكش بأن 42,2% من الناس الذين وجهت إليهم الأسئلة 51,7% من الذين عبروا عن رأي كانوا مؤيدين للتغيرات الضرورية التي تضع إسبانيا على طريق الدول الديمقراطية في أوروبا الغربية انظر: John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco*, New York, Praeger 1979, p. 17.
- (11) بالرغم من معارضة الفرانكيين المتصلبين شارك 77,7% ممن يحق لهم الانتخاب بمبارسة واجبه الانتخابي في استفتاء كانون الأول (ديسمبر) 1976 وأجاب منهم 94,2% بـ «نعم». John F. Coverdale, *op. cit.*, 1979, p. 53.
- (12) P. Nikiforos Diamandouros, «Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974 - 1983», in Guillermo O'Donnell, Laurence Whitehead et Philippe Schmitter, *op. cit.*, 1986, p. 148.
- (13) فعدم ثقة الجيش بعينه دفعه إلى إعادة تثبيت هيئة القيادة التقليدية التي قطعت رجل النظام القوي الجنرال ديكتاتور يونانيس عن قاعدته مهددة بإجراء انقلاب بواسطة الجيش الثالث. P. Nikiforos Diamandouros, «Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974 - 1983: A Tentative Assessment», in Pridham, *op. cit.*, 1984, pp. 53 - 54.
- (14) Voir Carlos Waisman, «Argentina: Autarcic Industrialization and Illegitimacy», in Larry Diamond, Juan Linz et Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, vol. 4, *Latin America*, Boulder (Conn.), Lynne Rienner, 1988, p. 85.
- (15) Cynthia McClintock, «Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic», in Larry Diamond et al., *op. cit.*, 1988, p. 350.

- التقليدية في البيرو والحزب الاصلاحى، عما يكفي للسلاح بانتخاب رئيس عام 1985
- (16) حول هذه الفترة من التاريخ البرازيلي انظر Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil*, 1964 - 1985, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 210 - 255.
- (17) Charles Guy Gillespie et Luis Eduardo Gonzalez, «Uruguay. The Survival of Old and Autonomous Institutions», in Larry Diamond et al., *op. cit.*, 1988, pp. 223 - 226
- (18) فيروورد Verwoerd، وزير شؤون السود بعد العام 1950 ورئيس الوزراء بين 1966 و1966، كان قد أجرى دروسه في ألمانيا في العشرينات؛ وكان قد عاد إلى أفريقيا الجنوبية بنظرية «فيحتية جديدة» للفولك T.R.H. Davenport, *South Africa: A Modern History*, Johannesburg, MacMillan, 1987, p. 318.
- (19) John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution*, Johannesburg, South African Institute of Race Relations, 1990, p. 60. هذا التصريح أعلن خلال الحملة الانتخابية عام 1987.
- (20) يمكننا أن نضيف إلى هذه الأمثلة مثل العراق في ظل حكم صدام حسين. فالعراق المعني مثل دول بوليسية كثيرة في القرن العشرين، بقي خفيًا إلى أن انهارت هيكلية العسكرية تحت قنابل التحالف الدولي. وقد تبين أن بنياته العسكرية - الأكثر أهمية في كل الشرق الأوسط، بفضل احتياطي النفط الذي يجعل العراق البلد الثاني عالمياً بعد السعودية - لا قوة فيها، لأن الشعب العراقي لم يكن يريد القتال من أجل هذا النظام. وقد رهنت هذه الدولة القوية عن ضعف هائل عندما تورطت في حربين مدمرتين وبدون أي مقابل في أقل من عشر سنوات، مثل هذه الحروب لا يمكن للعراق الديمقراطي المحترم لإرادة شعبه أن يوصفها بالتأكيد. [أبقيا على نص الكاتب بدون أي تخويف، للتأمل فقط] (المترجم).
- (21) لعبت الاضرابات وحركات الاحتجاج دوراً أكيداً في إقناع المسؤولين العسكريين بترك السلطة في اليونان والبيرو والبرازيل... وفي حالات أخرى، جرى كما رأينا تسريع سقوط النظام من خلال أزمة خارجية. ولكن مع ذلك لا يمكننا القول إن هذه العوامل أجبرت الأنظمة السلطوية على ترك السلطة لو أن هذه الأنظمة كانت قد قررت بعزم أن تحتفظ بها.

الفصل الثالث: ضعف الدول القوية - II، أكل الأتانس فوق القمر

- (1) Andrei Nouykine, «The Bee and the Communist Ideal», extrait de Youri Afanassiev (ed.), *Inogo ne dano*, Moscou, Progress, 1989, p. 510.
- (2) ان التعريف النموذجي للتوتاليتارية قد ورد عند Carl J. Friedrich et Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2^e édition, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1965.
- (3) Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*, New York, Knopf, 1988, p. 30.
- (4) Marquis de Custine, *Journey for Our Time*, New York, Pelegrini and Cudahy, 1951, p. 323.
- (5) جميع بلدان أوروبا الجنوبية - الشرقية هذه عرفت تطورات مشابهة منذ العام 1989. وقد نجح قسم من الأنظمة الشيوعية السابقة أن يتحول إلى أنظمة «اشتراكية» وحصل على الأكثرية خلال انتخابات حرة تقريباً؛ ولكن هذه الأنظمة تعرضت بسرعة لهجمات شعوبها التي تزايدت مطالبها الديمقراطية، فأسقطت هذه الضغوط النظام البلغاري وأضعفت الأنظمة الأخرى، ما عدا نظام الصربي ميلوزيفيتش.
- (6) Ed Hewett, *Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency*, Washington D.C., Brookings Institution, 1988, p. 38.
- (7) Anders Aslund, citant les chiffres de Sélyounine et Khanine, et d'Abel Aganbédjian, in *Gorbachev's Struggle for Economic Reform*, Ithaca (N.Y.), Cornell University press, 1989, p. 15. يلاحظ اسلون أن النسبة المئوية للنفقات العسكرية في الناتج القومي الخام الذي قدرته وكالة المحابر المركزية ما بين 15% و17% لمعظم الفترة التي تلت الحرب، قد تصل بالحقيقة إلى ما بين 25%

- و30%. فبعد العام 1990، بدأ رجال السياسة، أمثال ادوار شيفارنادزه، باستخدام الرقم 25% من الناتج القومي الخام في مجمل الاقتصاد السوفياتي.
- (8) المرجع نفسه.
- (9) لاعطاء نظرة شاملة عن المدارس الاقتصادية السوفياتية المختلفة انظر اسلوند المرجع المذكور (ص 3 - 8) وهيوت Hewett - المرجع المذكور (ص 274 - 302). وكمثل عن مجمل الانتقادات السوفياتية ضد التخطيط المركزي، انظر مقال غافريل بوبوف «Restructuring of the Economy's Management», in Afanassiev, *op. cit.*, 1989, pp. 621 - 633.
- (10) من الواضح تماماً أن أندروبوف وكذلك غورباتشوف كانا واعيين لمدى الانحطاط الاقتصادي عندما وصلا إلى السلطة، وأن الجهود الأولى للإصلاح لكلا الزعيمين قد دفع إليها الشعور بأن عليهما العمل لتلافي حدوث أزمة اقتصادية مفتوحة. Marshall I. Gordon, *Economic Reforms in the Age of High Technology*, New York, Norton, 1987, p. 71.
- (11) إن معظم مساويء الإدارة الاقتصادية المركزية وأمراضها التي انكشفت خلال الريسترويكا قد ذكرت في الخمسينات في كتاب جوزف برلينر - Joseph Berliner: *Factory and Manager in the USSR*, Cam-bridge (Mass, Harvard, University Press, 1957 الذي ارتكز على شهادات المهاجرين. بإمكاننا الافتراض أن الكاخي بي كان قادراً تماماً على توفير تحاليل مشابهة للزعيمين أندروبوف وغورباتشوف عندما وصلا إلى السلطة.
- (12) كان غورباتشوف في العام 1985 لا يزال يقدر بمجمل أعمال ستالين، وفي نهاية عام 1987، استمر، شأن خروتشوف، بتأييد أعمال «أبو الشعب» في مجال التحول إلى نظام الجاهلية الاقتصادية الذي جرى في الثلاثينات. وفي العام 1988 بدأ مستعداً لتأييد الليبرالية المحددة التي أيدوها بوخارين ولينين خلال فترة الاقتصاد السياسي الجديد في العشرينات. انظر: الرجوع إلى بوخاري في خطاب غورباتشوف بمناسبة الذكرى السبعين للثورة الاشتراكية الكبرى (7 تشرين الثاني - نوفمبر 1987).
- (13) هناك قوميون روس يمينيون، مثل الكسندر بروخانوف، يؤيدون الأيديولوجية المناهضة للرأسمالية والديمقراطية، وهم مع ذلك ليسوا ماركسيين. والكسندر سولييجتسين اتهم بمثل هذه الميول، ولكن موقفه النهائي من الديمقراطية ليس واضحاً.
- (14) انني اعتمد كلياً وجهة نظر جيرمي عزرائيل القائلة إنه يجب على النشأين الغربيين أن يعتذروا للشعب الروسي لأنهم كانوا يعتقدون غير قادر على دعم النظام الديمقراطي، كما عليهم أن يعتذروا أيضاً لطبيعته المتفككة.
- (15) لقد جرى النقاش طويلاً بين الاختصاصيين الرسميين بالنظام السوفياتي حول النجاح النهائي للمشروع التوتاليتاري وحول ما إذا كان تغيير «التوتاليتارية» مناسباً لتعيين النظام السوفياتي بعد ستالين أو تعيين أحد الأنظمة التابعة له في أوروبا الشرقية؛ فانهتاه الفترة التوتاليتارية في الاتحاد السوفياتي حالياً ببناء أندرانيك ميغسرانيان «The Long Road to the European Home», in *Novy Mir*, n°7 (juillet 1989), pp. 166 - 184.
- (16) ماكلاف هافيل *et al.*, *The Power of the Powerless*, Londres, Hutchinson, 1985, p. 27. هذا التعبير استخدم أيضاً من قبل خوان لينز Linz لوصف الأنظمة الشيوعية في عصر بريجنيف. ليس صحيحاً القول بأن الاتحاد السوفياتي خلال حكم خروتشوف وبريجنيف قد نزل إلى صف الدول السلطوية. بعض الاختصاصيين مثل جيرمي هوغ كانوا يعتقدون بأن بعض «جماعات المصلح» أو «التمردية المؤسسية» في الاتحاد السوفياتي قد ظهرت خلال الستينات والسبعينات. ولكن رغم التسويات والمساومات بين مختلف الوزارات الاقتصادية السوفياتية، وبين موسكو والمنظمات الإقليمية للحرب فإن التفاضل لم يحصل إلى وفق عدد محدود من القواعد التي وضعتها الدولة نفسها. H. Gordon Skilling et Franklyn Grif-fiths (ed.), *Interests Groups in Soviet Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1971, et Hough, *op. cit.*, 1979, pp. 518 - 529.
- (17) لقد اعتبر هوبلوانغ، الشريك القديم لدنغ، من قبل الطلاب بأنه مؤيد للإصلاحات داخل الحزب. حول

Lucian W. Pye, «Tienanmen and Chinese Political Culture», in تسلسل هذه الأحداث انظر Asian Survey, 30: 4 (avril 1990), pp. 331 - 347.

(18) هذا ما أشر إليه كيسنجر في: Washington Post, 1^{er} août 1989, p. 121—

(19) Ian Wilson et You Ji, «Leadership by 'Lines': China's Unresolved Succession», in Problems of Communism, 39: 1 (Janvier-Février 1990), pp. 28 - 44.

(20) في الواقع اعتبرت هذه المجتمعات مختلفة كلياً بحيث شكلت مواضيع لعلوم مختلفة. مثل «الدراسة الصينية» أو «الدراسة السوفياتية» أو «دراسة الكرملين»، ركّز اهتمامها، ليس على ما هو أساسي في المجتمع المدني، وإنما فقط على السياسة المفترضة مسجلة، وهي غالباً تقتصر على تحركات عدد قليل من الأشخاص المعروفين.

الفصل الرابع: الثورة الليبرالية العالمية

(1) Dokumente zu Hegels Entwicklung, éd. J. Hoffmeister Stuttgart, 1936, p. 352.

(2) هناك رؤية إيجابية لهذا التغير وردت عند سيلفيا ناسار Sylvia Nasar, «Third World Embracing Reform to Encourage Economic Growth», in The New York Times, 8 juillet 1991, p. A1.

(3) من أجل الفاء نظرة شاملة حول إعادة معالجة شرعية الدكتاتوريين الثوريين في أميركا اللاتينية خلال العقد الأخير، انظر: روبرت باروس Robert Barros, «The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America», in Telos 68 (1986), pp. 49 - 70. وفي أوروبا الشرقية يسار بمجمله، انظر أندريه غونديير فرانك: André Gunder Frank, «Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)», in Third World Quarterly, 12, n°2 (avril 1990), pp. 36 - 52.

(4) James Bryce, Modern Democracies, New York, Macmillan, 1931, pp. 53 - 54.

(5) إذا اعتمدنا معايير تعريفات الديمقراطية في القرن الثامن عشر التي احتفظ بها شوميتير، فإنه بإمكاننا القول معه ان الديمقراطية هي «التنافس الحري بين المرشحين للسلطة على أصوات الناخبين» (Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy, New York, Harper brothers, 1950, p. 284). Voir aussi la discussion des définitions de la démocratie dans Samuel Huntington, «Will More Countries Become Democratic?», in Political Science Quarterly, 99 (été 1984), pp. 193 - 218.

(6) إن توسيع حق التصويت كان عملية تدريجية في معظم الديمقراطيات، حتى في أميركا وإنجلترا هناك ديمقراطيات كثيرة معاصرة لم تعرف الاقتراع العام للراشدين إلا في فترة متأخرة من هذا القرن، ومع ذلك كان يمكن اعتبارها ديمقراطيات حتى قبل ذلك التاريخ — Bryce, op. cit., 1931, pp. 20 - 23.

(7) لقد لاحظنا وجود ضغوطات من أجل المزيد من الديمقراطية في بلدان مختلطة من الشرق الأوسط مثل مصر والأردن بعد الثورات التي جرت عام 1989 في أوروبا الشرقية. ولكن في هذه المنطقة من العالم كان الإسلام العائق الرئيسي أمام التحول الديمقراطي، وكما برهنت الانتخابات البلدية الجراحية عام 1990 - أو إيران قبل عشر سنوات - فإن المزيد من الديمقراطية لا يؤدي إلى المزيد من التحرر لأنه يأتي إلى السلطة بالأصوليين الإسلاميين الذين يأملون بالتوصل لإقامة نوع من التيقراطية الشعبية - نقيض الديمقراطية الليبرالية.

(8) بالرغم من كون العراق بلداً إسلامياً، فإن حزب البعث الذي يقوده صدام حسين هو تنظيم قومي عربي علماني تماماً ويشكل بارز ومحاولات الرئيس العراقي أن يتدثر بعناء الإسلام بعد اجتياحه للكويت بدت عريضة، بينما كان يعلن في السابق أنه مدافع عن القيم الغربية والعلمانية ضد تعصب الإسلام الايواتي خلال حربه مع هذا البلد (19) م.

(9) إنهم بالطبع يستطيعون الاستمرار بتحدي الديمقراطية الليبرالية بواسطة اهراب القنابل والرصاص: هذا التحدي خطير ولكنه ليس مميتاً.

(10) إن الانجاء الذي أبدته في مقالتي الأولى «The End of History» والذي يذكر بأن لا بدائل قابلة للحياة

- عن الديمقراطية الليبرالية، أثار عدداً كبيراً من الردود الساخطة التي تحدّد الأصولية أو القومية أو الفاشية، إلخ. . كإمكانات أخرى. ولكن لم يعر أي من هذه الانتقادات عن إيمان بأن هذه الدلائل تتفوق على الديمقراطية الليبرالية، ولم أجد أي قناعة من هذا النوع خلال الجدل كله.
- (11) هناك أشكال مختلفة للتمييز من هذا النوع نجدها عند روبرت فيشمان - Rethink Robert M. Fishman, «Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy», in *World Politics*, 42 (avril 1990), pp. 422 - 440.
- (12) هذا الجدول مستوحى من جدول مايكل دويل - Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs», in *Philosophy and Public Affairs*, 12:4 (été 1983), pp. 204 - 235. تطرح على الديمقراطية الليبرالية من قبل دويل تحوي: (1) الاستقلال، (2) ثلاث سنوات من الوجود على الأقل، (3) وسكان يفوق عددهم المليون نسمة.
- ان إدراج عدد من هذه الدول في لائحة الديمقراطيات الليبرالية قد يطرح مشكلة. فمثلاً بلماريا، كولومبيا، نيكاراغوا، المكسيك، البيرو، الفيليبين، سنغافورة، سريلانكا وتركيا مصفة من قبل فريدم هاوس Freedom House في فئة «البلدان الحرة جزئياً»، إما لأن شرعية الانتخابات الراهنة معترض عليها، أو بسبب فشل الدولة في حماية حقوق الإنسان، وقد شهدنا أيضاً بعض التراجعات: تراجعت التايوان عن الديمقراطية منذ العام 1990. وبالمقابل هناك عدد كبير من الدول لا ترد في هذه اللائحة بالرغم من أنها أصبحت ديمقراطية منذ العام 1990، أو أنها التزمت بتنظيم انتخابات حرة في المستقبل القريب. Freedom House Survey, *Freedom at Issue* (Janvier-février 1990).
- (13) وهكذا تمكنت الديمقراطية الأثنية من اعدام أشهر مواطنيها، سقراط، لأنه مارس بحرية حقه بالتعبير و«أفسد الشبيبة» حسب تعابير قرار الاتهام.
- (14) Howard Wiarda, «Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberian Latin Tradition», in *World Politics*, 25 (Janvier 1973), pp. 106 - 135
- (15) Howard Wiarda, «The Ethnocentrism of the Social Sciences: Implications for Research and Policy», in *Review of Politics*, 43:2 (Avril 1981), pp. 163 - 197.

القسم الثاني:

الفصل الخامس: فكرة تاريخ شمولي

- (1) Nietzsche, *Bon et Mauvais Usage de l'Histoire*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1957, p. 55.
- (2) فهيرودوت، «أب التاريخ» كتب تقريراً من هذا النوع حول المجتمعات اليونانية والبربرية، ولكن وفق خيط متسلسل واضح المعالم.
- (3) انظر: République, livre VII, 543c-569c, et Politique, livre VIII, 1301a-1316b.
- (4) حول هذه النقطة، انظر، Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Ill.), Free Press, 1958, p. 299.
- (5) حول وحيي النظر المختلفتين لمحاولات كتابة التواريخ الشاملة انظر، J.B. Bury, *The Idea of Progress*, New York, Macmillan, 1932, et Robert Nisbet, *Social Change and History*, Londres, Oxford University Press, 1969.
- (6) إن التقليد المتبع في تعداد السنوات قبل وبعد المسيح، المعتمد حالياً من قبل معظم الناس غير المسيحيين، يعود إلى أعمال المؤرخ المسيحي إيزيدور دوسسيل في القرن السابع اسطر، Collingwood, *op. cit.*, 1956, pp. 49, 51.
- (7) بين المحاولات الأخرى لكتابة التواريخ الشاملة نذكر محاولات جان بودان ولويس لوروا، Jean Bodin, Louis Le Roy (*De la vicissitude ou variété des choses en l'Univers*) وبعد قرن من ذلك. Dis- cours sur l'histoire universelle de Bossuet. انظر حول هذه النقطة بوري Bury، المرجع المذكور ص 37 - 47.

- (8) Cité dans Nisbet, 1969, p. 104. Voir aussi Bury, 1932, pp. 104 - 111.
- (9) Nisbet, 1969, pp 120 - 121. انظر.
- (10) R.G Collingwood, 1956, pp. 98 - 103; et William Galston, انظر, *Kant and the Problem of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, spécialement, pp. 205 - 268.
- (11) *Idée d'une Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, voir dans l'édition américaine de Kant, *On History*, Indianapolis, Bobbs Merrill, 1956, pp 11 - 13.
- (12) المرجع نفسه.
- (13) Kant, *Idée*, 1954, pp. 23 - 26.
- (14) هناك عدد هائل من الفراءات السبئية والسطحية لهيكل من قبل أصحاب التقليد التحريبي والوصفي، مثلاً: «في يتعلق هيجل، لا اعتقد حتى بأنه كان ذا موهبة. انه كاتب لا يمكن فهمه. حتى الذين يمدحونه بحماس شديد عليهم أن يعترفوا بأن أسلوبه هو «بلا شك مشير للفضيحة». وفيما يتعلق بمحتوى كتاباته بالذات، فهو ليس بارعاً إلا بالقصص الهائل للأصالة [...]». لقد حصص أفكاره وطرقه المستعارة بشكل فريد، ولكن دون أي أثر لذلك، لهدف واحد هو: محاربة المجتمع المنفتح وخدمة مستخدمه بذلك فريدريك غليوم البروسي [...] وكل تاريخ هيجل لا يستحق حتى الالتفات إليه ولا حتى إلى نتائجه المحزنة التي تبرز على السهولة التي يتمكن فيها مهترح من أن يصيح «صاناً للتاريخ». كارل سوير Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press, 1950, (p. 227).
- «إنه يتبين من خلال ميتافيزيقيا هيجل أن الحرية الحقيقية تقوم على طاعة مطلقة اعتبارية، وأن حرية الكلام مصيبة، وأن الملكية المطلقة هي شيء حسن، وأن الدولة البروسية هي أفضل ما يوجد في العصر الذي كان يكتب فيه، وأن الحرب شيء جيد أيضاً، وأن المنظمة الدولية لمعالجة النزاعات بشكل سلمي قد تكون كارثة» برتراند راسل (Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Londres, 1950, p. 22).
- هذا وقد تابع بول هيرست Hirst تقليد انتقاد أفكار هيجل الليبرالية. وان القاري المتنبه لفلسفة الحق لهيجل لا يمكنه أن يعتبر الكاتب ليبرالياً. ان النظرية السياسية لهيجل هي وجهة نظر الروسي المحافظ الذي كان يعتقد أن الإصلاحات التي تمت إثر هزيمة ايبا عام 1806 قد ذهبت إلى أبعد مما هو مطلوب» (in «Endism», *London Re-view of Books*, novembre 23, 1989).
- (15) هذه الملاحظة أبدت في غالستون Galston 1975 ص 261.
- (16) هذا القول مستعار من التدون الذي جرى لدروس هيجل حول التاريخ التي وصلتنا تحت اسم فلسفة التاريخ. Traduction américaine de Sibrec, New York, Dover Publications, 1956, pp. 17 - 18).
- (17) *Philosophie de l'Histoire*, éd. américaine, p. 19.
- (18) من أجل تصحيح أفضل للنظرات الاصطلاحية حول سلطوية هيجل، انظر Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. لاعطاء بعض الأمثلة عن الضياع السيء لهيجل، مع العلم أنه صحيح قد أيد مبدأ النظام الملكي، إلا أن مفهوم الوارد ما بين المقاطع 275 - 286 من فلسفة الحق يقترب كثيراً من مفهوم رئيس الدولة الحالي، ويتوافق تماماً مع الأنظمة الملكية الدستورية الموحدة؛ فهو أبعد من أن يبرر الملكية البروسية في عصره، حتى أنه يوجه لها نقداً مطلقاً. صحيح ان هيجل كان يمارس الانتخاب المباشر ويميل نحو تنظيم للمجتمع يستند إلى «الأقاليم». ولكن هذا لا يأتي من معارضة مبدأ السيادة الشعبية بحد ذاتها. فالتنظيم «التعاوني» Corporatisme عند هيجل يمكن مقارنته «بفن الترابط» عند توكفيل: إن المشاركة السياسية في دولة حديثة كبرى يجب أن تبلور سلسلة من التنظيمات والروابط ذات الحجم الصغير لكي تكون فعالة وذات دلالة. فالانتهاه إلى «أقاليم» معين يستند إلى المهنة وليس إلى الولادة، وهو مفتوح للجميع. حول إشادة هيجل بالحرب انظر القسم الخامس من هذا الكتاب.

- (19) فمن أجل قراءة هيغل والإشارة إلى الأوجه الاحتمالية في نظامه انظر: Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphie, Temple University Press, 1988.
- (20) *Philosophie de l'Histoire*, pp. 318 - 323.
- (21) ان «التاريخية» هذا المعنى يجب أن تميز عن المعنى الذي يستخدمها فيه كارل بوبر في كتابه *The poverty of Historicism* وفي مؤلفات أخرى. ان بوبر نظراً للتقصير المعتاد في النباهة يعتبر التاريخية وكأنها القدرة على توقع المستقبل انطلاقاً من الماضي التاريخي بحيث يصبح فيلسوف الحق الطبيعي مثل افلاطون «تاريخياً» شأن هيغل.
- (22) هذا الاستثناء كان روسو الذي يشكل خطابه الثاني تطوراً تاريخياً فهو قد عبر رغبته جذرياً مع الزمن.
- (23) فهذا يعني، من بين ما يعنيه، أن الكائنات البشرية ليست خاضعة كلياً للقوانين الفيزيائية التي تحكم بقية الطبيعة. هناك قسم لا بأس به من العلوم الاجتماعية الحديثة يركز على مسألة بأن دراسة الإنسان يمكن أن تدخل في دراسة الطبيعة لأن جوهر الإنسان لا يختلف عن جوهر الطبيعة. وقد تكون هذه المسألة هي في أساس قصور العلوم الاجتماعية عن التكوّن «كعلم» معترف به بشكل شمولي.
- (24) انظر معالجة هيغل للطبيعة المتعمرة للرغبة في: *De la Philosophie du Droit* 190 - 195 §§.
- (25) هيغل حول التوجه الاستهلاكي: «ما يسميه الانكليز «رفاهية» هو شيء ما لا ينضب ولا يمكن تعميمه. فالبعض يستطيعون جعلك تكتشف بانتظام أن ما تعتبره «رفاهية» هو في الواقع «غير رفاهية»، وهذه الاكتشافات لا نهاية لها. من هنا يأتي كون الحاجة إلى مزيد من الرفاهية لا تولد فيك مباشرة؛ فهي تُوحى لك من قبل الذين يأملون بجني الربح من خلقها» (فلسفة الحق، المقطع 191).
- (26) هذا التعبير لماركس حوى تعميمه على أثر صدور كتاب جورج لوكاش *Histoire et Conscience de classe*.
- (27) حول بعض هذه النقاط انظر: Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1971, *passim*.
- (28) إن محاضرات كوجيف في المدرسة العملية للدروس العالية وردت في كتابه (Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard 1947, Paris) كان من بين طلاب كوجيف عدد من مفكري الجيل التالي الذين أصبحوا مشهورين مثل: ريمون كينو Queneau، جاك لاكان، جورج باتاي، ريمون آرون، جورج فيسار Fessard وموريس مرلوبوتي. بالنسبة لثلاثة الكاملة لؤلاء الطلاب انظر: Michael Roth, *Knowing and History*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988, pp. 225 - 227. Sur Kojève, voir aussi Barry Cooper, *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- (29) Raymond Aron, *Mémoires*, Gallimard, Paris.
- (30) وخاصة الأقوال التالية: «منذ ذلك التاريخ (1806) ماذا حصل؟ لا شيء غير رضوخ المقاطعات. فالثورة الصينية هي فقط ادخال قانون نابليون إلى الصين». *La Quinzaine Littéraire*, 1^{er}-15 juin 1968, cité dans Roth, 1988, p. 83.
- (31) Kojève, 1947, p. 436.
- (32) هناك صعوبات لاعتبار كوجيف نفسه ليبرالياً، خاصة وأنه كان يجاهر أحياناً بإعجابه الليبرالي بستانين. وقد أكد أنه لا وجود لفوارق بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي والصين في الخمسينات: «إذا بدا الأميركيون شبيهين بالصينيين أو السوفياتيين الأغنياء، فيعود ذلك لأن الروس والصينيين لا يزالون سوى أميركيين فقراء، ولكنهم ساهون إلى الفنى». وكوجيف نفسه لم يكن أقل من موظف للمجموعة الاقتصادية الأوروبية ولفرنسا البرجوازية وكان يعتقد أن «الولايات المتحدة وصلت إلى المرحلة النهائية من الشيوعية الماركسية، إذا أردنا أن نأخذ بالاعتبار أن جميع أعضاء هذا المجتمع غير الطبيعي يستطيعون عملياً أن يحصلوا على جميع ما يملوهم، دون أن يشتغلوا من أجل ذلك أكثر مما يرغبون». ان أميركا وأوروبا بعد الحرب تستحقان بلا شك المزيد من «الاعتراف الشامل» الذي لم تتوصل إليه روسيا السبانية مطلقاً، مما يجعل كوجيف الليبرالي أكثر قابلية للتصديق من كوجيف الستاليني. (انظر. كوجيف 1947، ص 436).

- Max Beloff, «Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier», in *Encounter*, 74, (33) 1990, pp. 51 - 54.
- (34) لا يوجد نص واحد ووحيد من أجل تعريف حاسم لنظرية التحديث التي خضع «مشروعها» الأولي لكثير من التعديلات مع مر السنين. إلى جانب كتاب ليرنر المذكور سابقاً فإن نظرية الحدأة وردت بشكل مفصل في مؤلفات مختلفة لثالكونت بارسونز وخاصة في *The Structure of Social Action*, New York McGraw-Hill, 1937 (avec Edward Shils), *Toward a General Theory of Action* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951. et *The Social System*, Glencoe (Ill.), Free Press, 1951 «Evolutionary Universals in Society», in *American Sociological Review*, 29 (Juin 1964), pp. 339 - 357. On relève, dans cette tradition, la série des neuf volumes par-rainés par l'American Social Science Research Council entre 1963 et 1975, qui commence avec Lucian pye, *Communications and Political Development*, Princeton, Princeton University Press, 1963, et se termine par Raymond Grew, *Crises of Political Development in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press, 1978. Samuel Huntington et Gabriel Almond dans Myron Weiner et Samuel Huntington *Understanding Political Development*, Boston, Little, Brown, 1987.
- Le Capital*, vol. 1. (35)
- Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe (Ill.), Free (36) Press, 1958, p. 46.
- (37) بينما نرى مفهوم التطور الاقتصادي نادراً ما يكون عسوياً فإن مفهوم «التطور السياسي» هو أقل من ذلك بكثير. هذا المفهوم يحوي صمناً تراتبية للأشكال التاريخية من التنظيم السياسي الذي يبلغ القمة، بالنسبة لمعظم الاختصاصيين الأمريكيين في العلوم الاجتماعية، إلى جانب الديمقراطية الليبرالية.
- (38) وهكذا فإن مصداً كلاسيكياً، استخدم في أميركا من قبل طلاب العلوم الاجتماعية. يؤكد على ما يلي: «إن أدبيات التطور السياسي لا تزال مثقلة بشدة بالمبول نحو استقرار التعددية الديمقراطية وتجاهها للحد من التغيرات... فالعلم الاجتماعي الأمريكي، القليل التسليح بالمساهم لمعالجة التغيرات الحسرية، ونظام التحول الأساسي، قد تميز باتجاه أساسي نحو النظام». James A. Bill et Robert L. Hardgrave Jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory*, Lanham, University Press of America, 1973, p. 75.
- (39) Mark Kesselmann, «Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology», in *World Politics*, 26 (Octobre 1973), pp. 139 - 154 Howard Wiarda, «The Ethnocentrism of the Social Sciences: Implications for Research and Policy», in *Review of Politics*, 43 (Avril 1981), pp. 163 - 197.
- (40) Joel Migdal, «Studying the Politics of Development نذكر الانغناء and Change. The State of the Art», in Ada Finifter (ed.), *Political Science. The State of the Discipline*, Washington D.C., American Political Science Association, 1983, pp. 309 - 321, Robert Nisbet, 1969. وكذلك
- (41) غريبال الموند، في نظرة شاملة عن نظرية التحديث حيث يرد على الاتهامات بالتضيق الانثي أو الثقافي، ويورد لوسيان باي في: *Communications and Political Development*: «انه الجيل الذي أعد على أساس النسبية الثقافية وممارس تأثيره، وبعد ذلك شعر الباحثون في العلوم الاجتماعية بالضيق أمام أي مفهوم يمكنه أن يوحى بالانحدار «بالانحدار» أو «مدرجات الحضارة» Weiner et Huntington, 1978, p. 447.

الفصل السادس: أوالية الرغبة

- (1) لا يزال لهذه النظرية الدورية مؤيدون معاصرون؛ انظر رد ايفريس كريستول على مقال *«End of History?»*, in *The National Interest*, n°16 (été 1989), pp. 26 - 28.

- (2) لقد شكك توما كوهن Kuhn بالطبيعة التراكمية والمتدرجة لعلم الفيزياء الحديثة، فهدد دل على الطابع المتقطع والثوري لأي تغير في العلم. وفي إحدى تأكيدات الحديثة، رفض كليا إمكانية المعرفة «العلمية» للطبيعة، لأن جميع «النماذج» التي بواسطتها يفهم العلماء الطبيعة انتهت إلى المشلل. فهذا يقود للقول إن نظرية النسبية لا تكفي بالإضافة معرفة جديدة على الحقيقة القائمة منذ ميكانيك نيوتن، إلا أنها تجعل معظم هذا الميكانيك مغلوطة بالمعنى الأساسي للكلمة.
- إن تشكيكية كوهن لا تدخل في موضوعنا، لأن النموذج العلمي ليس له أن يكون «صحيحاً» بأي معنى إبستمولوجي (معرفي) ليكون له نتائج ثابتة وأساسية. يكفي أن يكون عملياتاً فيتوقع الظواهر الطبيعية ويسمح للإنسان باستعمالها. إن كون ميكانيك نيوتن أصبح خاطئاً بالنسبة للسرعة التي تقترب من سرعة النور وليس له قاعدة ملائمة لتطوير القوة الذرية للنقل الهيدروجينية، لا يعني مع ذلك أنه لم يكن مناسباً للسيطرة على أوجه أخرى من الطبيعة، مثل الدوران حول الأرض والنقل البخاري والمدمع البعيد المدى. وأكثر من ذلك، يوجد بين النماذج تراتبية تقيمها الطبيعة وليس الإنسان: لا يمكن اكتشاف نظرية النسبية قبل إيجاد القوانين النيوتونية للحركة. هذه التراتبية في النماذج هي بالضبط التي تؤمن التماسك والاتجاه المفروض لتقدم المعرفة العلمية.
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2^e édition, Chicago, University of Chicago Press, 1962 et 1970, particulièrement, pp. 95 - 110, 139 - 143 et 170 - 173. Pour une appréciation du scepticisme de Kuhn, voir Terence Ball, «From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science», 20:1 (Février 1976), pp. 151 - 177.
- (3) إننا نعرف حالات من القوة قليلة التقدم تقنياً «تغلب» على قوى أكثر تقدماً: شأن الفيتنام في مواجهة فرنسا والولايات المتحدة، أو أفغانستان في مواجهة الاتحاد السوفياتي. ولكن أسباب هذه «الهزائم» تكمن في البنى السياسية القائمة من الجانبين. لا أحد يشك أن التكنولوجيا وحدها كانت في جميع هذه الحالات تقدم التفوق الضروري لتحقيق نصر عسكري.
- (4) Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies*, New Haven, Yale University Press, 1967, pp. 154 - 156. Ce point est aussi souligné dans Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1960, pp. 26 - 27 et 56.
- (5) المرجع نفسه.
- (6) Robert Ward et Dankwart Rustow (ed.), انظر، اليابان، تركيا واليابان، *Political Development in Japan and Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- (7) Gordon A. Craig, *The Politics of the Prussian Army, 1640 - 1945*, Londres, Oxford University Press, 1955, pp. 35 - 53; Hajo Holborn, «Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School», in Edward Earle (ed.), *The Makers of Modern Strategy*, Princeton, Princeton University Press, 1948, pp. 172 - 173.
- (8) Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, 1962, p. 17. هذا النوع من الإصلاح الذي يتركز على الدولة ويعرض من فوق هو بالطبع سلاح ذو حدين: نعم تدمير للمؤسسات التقليدية والقطاعية، يخلق شكلاً جديداً و«حديثاً» من الاستبداد البيروقراطي. لقد برهن جيرشكرون Gerschenkron، فيما يتعلق ببطرس الأكبر، بأن التحديث أدى إلى السيطرة القوية على الطبقة الفلاحية الروسية.
- (9) هناك العديد من أمثلة التحديث التي أجريت تحت التهديد العسكري، مثل «الئة يوم» في الصين إثر الهزيمة أمام اليابان عام 1895، أو إصلاحات رضا شاه بهلوي في العشرينات بعد التدخلات الروسية والبريطانية عام 1917 - 1918.
- (10) إن قدامى الضباط السوفيات - شأن المارشال أوغاركوف، رئيس الأركان - لم يقلوا أمداً بالإصلاحات الاقتصادية الجنرية وبالتحول الديمقراطي كحل لمشاكل التجديد العسكري. إن ضرورة البقاء في إطار المنافسة العسكرية قد تشكل جانباً من الفكر الشخصي لغورباتشوف بين 1985 و1986، وليس في السنوات التالية. وعندما أصبحت أهداف البرسترويكا أكثر جذرية جرى بإلحاح موازنة إطار المنافسات الدولية -

الذي يتطلب مستوىً عالياً من الإعداد العسكري - مع مختلف الصعوبات الداخلية - وفي نهاية الثمانينات أضعفت عملية الإصلاح دأبها الاقتصاد السوفياتي وحدت عسكرياً من قدرته التنافسية، على المدى القصير على الأقل - بالنسبة لوجهة نظر العسكريين حول ضرورة الإصلاحات الاقتصادية، انظر Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976 - 1986*, Santa Monica, The RAND Corporation, 1987, pp. 15 - 21.

(11) V S Naipaul, *Among the Believers*, New York, Knopf, 1981. معظم هذه الملاحظات وردت في

(12) Nathan Rosenberg et L. E. Birdzell Jr., «Science, Technology, and the Western Miracle», in *Scientific American*, 263 (Novembre 1990), pp. 42 - 54. Sur les revenus per capita au XVIII^e siècle, voir David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, New York, Cambridge University Press, 1969, p. 13.

(13) ان التكنولوجيا وقوانين الطبيعة التي تتركز عليها هذه التكنولوجيا توفر الانتظام والتناسك الأكيدين لعملية التعبير، ولكنها لا تحدد أيداً طابع التطور الاقتصادي بشكل آلي كما يبدو أن ماركس واتجلز يفترضان ذلك، فضلاً عن ميكائيل بيور Piore وشارل سابل Sabel يدعيان أن الشكل الأمريكي للتنظيم الصناعي الذي دفع منذ القرن التاسع عشر إلى المزيد من الإنتاج الضخم للسلع المنتظمة، وإلى التخصص الدقيق في المهام الصناعية على حساب نموذج الإنتاج الحرفي، لم يكن حتمياً ولم يعتمد على المستوى نفسه من قبل بلدان أخرى ذات تقاليد قومية مختلفة مثل ألمانيا واليابان *The Second Industrial Divide*, New York, Basic Books, 1984, pp. 19 - 48 et 133 - 164.

(14) إننا نستخدم تعبير «تنظيم العمل» بدلاً من التعبير - المؤلف - «تقسيم العمل»، لأن هذا الأخير انتهى إلى احتواء التقسيم المتزايد دوماً للمهام اليومية إلى عمليات متسلسلة بالغة البساطة. هذا «التقسيم» جرى خلال عملية التصنيع، بينما التقدم الراهن للتكنولوجيا عمل على قلب العملية باستبدال المهام اليدوية المحصنة بمجموعات معقدة تفترض اشتراك المزيد من الذكاء المفهومي. فالرؤية التي كانت لماركس عن عالم صناعي قد يكون فيه العمال مجرد امتدادات لآلاتهم، لم تتحقق لا عاجلاً ولا أبجلاً.

(15) ان انتشار المهام الجبلية والمتخصصة أكثر فأكثر أدى بدوره إلى تطبيقات جديدة للتقنية في عملية الإنتاج، فأدم سميث يشير إلى أن التركيز على مهمة واحدة بسيطة يوحي غالباً بإمكانية جديدة بالنسبة للإنتاج الآلي، التي فانت انتباه الحرفي المعيا للقيام بمهام متعددة، من هنا يأتي كون تقسيم العمل يؤدي غالباً لخلق تقنيات جديدة، والعكس بالعكس. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Londres, Oxford University Press, 1976, v. I, pp. 19 - 20.

(16) يلاحظ شارل ليندبلوم Lindblom أن نصف السكان الأميركيين، كانوا يعملون في أواخر السبعينات في قطاع الخدمات الخاص، بينما كان يعمل 13 مليوناً في القطاع العام، على المستوى الفيدرالي والوطني والمحلي *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems*, New York, Basic Books, 1977, pp. 27 - 28.

(17) لقد اعترف ماركس بأن آدم سميث كان على حق بربط الإنتاج الآلي بتقسيم العمل، وإنما فقط للمرحلة التي تصل حتى نهاية القرن الثامن عشر، عندما لم تكن الآلات تستخدم إلا عرضاً (الرأسمال)، الجزء الأول).

(18) من الصعب الاعتقاد أن الرؤية المشهورة في الابدولوجيا الألمانية قد أُخِذَتْ على محمل الجد. بمزول عن النتائج الاقتصادية لتقسيم العمل، ليس هناك دلالة على أن مثل هذه الحياة المرجحة هي مرضية بالفعل.

(19) على هذا الصعيد، كان السوفياتيون عامة أكثر إحراجاً. Maurice Meisner, «Marx, Mao and Deng», in Anf Dirlik et Maurice Meisner (ed.), *Marxism and the Chinese Experience*, Armonk, New York et Londres, M.E. Sharpe Inc., 1989, pp. 79 - 116.

(20) يلاحظ دوركايم أن مفهوم تقسيم العمل استخدم بشكل متزايد في العلوم البيولوجية بالنسبة لأجسام غير بشرية، ولكن أحد الأمثلة الأساسية لهذه الظاهرة هو التقسيم البيولوجي للعمل بين الرجل والمرأة فيما يتعلق بإنتاج الأطفال. *The Division of Labor in Society*, New York, Free Press, 1964, pp. 39 - 41.

- 61 - 56 et أنظر أيضاً حوار كلارك ماركس حول أصول تقسيم العمل في: *Le Capital*, ..., v. I. (21)
- إن البيروقراطيات المركزية الكبرى هي من خصائص الامبراطوريات ما قبل الحديثة، مثل امبراطورية الصين أو امبراطورية العثمانيين. إلا أن هذه التنظيمات البيروقراطية لم تكن تقوم بهدف زيادة المعالية الاقتصادية، وهي بذلك تبقى متوافقة مع المجتمعات التقليدية والمستقرة. (22)
- بالطبع هذه الثورات تتمتع غالباً بتدخل سياسي واعي، على شكل اصلاح زراعي. (23)
- Juan Linz, «Europe's Southern Frontier: Evolving Trends Toward What?», in *Daedalus*, 108: 1 (hiver 1979), pp. 175 - 209.

الفصل السابع: ليس البرابرة على أبوابنا

- (1) بعكس هوبس ولوك، يعتبر روسو أن العدوانية ليست طبيعية في الإنسان وهي ليست جزءاً من الحالة الأصلية للطبيعة. فالإنسان الطبيعي عند روسو له رغبات قليلة سهلة الاشباع، فهو لا يحتاج إلى سرقة وقتل حاره، كما أنه لا يحتاج للعيش في مجتمع مدني. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, v. III, p. 136.
- (2) بالنسبة لنقاش معنى هذه الأصالة الطبيعية والشعور بالوجود، انظر Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, particulièrement, pp. 69 - 85.
- (3) بيل ماكيبين Bill McKibben, dans *The End of Nature* (New York, Random House, 1989) يقول إننا للمرة الأولى في تاريخنا أصبحنا على أمية الغاء مجال طبيعي لم يمسه الإنسان ولم يذله. هذه الملاحظة صحيحة ولكن ماكيبين يقع في الخطأ عندما يحدد تاريخ هذه الظاهرة خلال القرون الأربعة الأخيرة. فالمجتمعات القبلية البدائية كانت تبدل مساكنها الطبيعية؛ فالفرق بينها وبين المجتمعات التقنية الحديثة ليس سوى مسألة فارق في درجة هذه الظاهرة. إن مشروع السيطرة على الطبيعة وتبديلها لخير البشرية هو جوهر كل ثورة علمية حديثة؛ يبدو أن الشكوى من ذلك وجعلها مسألة مبدأ تأتي متأخرة. فما نعتبره اليوم «طبيعة» - أكان بحيرة في الأنجلز ناشيونال فوريسيت أو طريقاً في الأديرونداكس - هو على أكثر من صعيد نتيجة للتدخل البشري على غرار التدخل لبناء العمارات العالية أو المركبات الفضائية.
- (4) نحن الآن لا نمتزج «الطبيعة» في العلوم الطبيعية الحديثة أو في التطور الاقتصادي الذي أدت إليه، وعلينا بناءً على ذلك أن نوقف حكمتنا حصول تقويم إمكانية حول كارثة على المستوى العالمي. إذا كان المؤرخون المشائمون على حق وإذا كانت التكنولوجيا الحديثة لم تنفع لجعل الناس أكثر سعادة، بل أصبحت متحكمة بهم وسبباً لضياهم، عندها يصبح منظور الكارثة التي تمحو كل شيء وتجبر البشرية على الانطلاق من قواعد جديدة، مظهراً لرفع الطبيعة بدلاً من قسوتها. كانت تلك وجهة نظر فلاسفة السياسة التقليديين مثل أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يعتقدان - دون أية مشاعر - أن كل الاختراعات البشرية (بما في ذلك أعمالها) تنتهي إلى الضياع عندما تنتقل البشرية من طور إلى آخر. حول هذه النقطة انظر Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, op. cit, pp. 298 - 299.
- (5) فيحسب سترويس Strauss «أن الصعوبة بقبول كون الاختراعات المتعلقة بفن الحرب يجب أن تُشجع هي الوحيدة التي تعطي ركيزة معينة للقد الكيفي للفلسفة السياسية الكلاسيكية» (المراجع المذكور ص 299).
- (6) قد يكون الحل البديل باستبدال النظام الدولي للدول بحكم عالمي يقوّي منع التكنولوجيات الخطرة، أو باتفاق عالمي حقا حول الحد من التكنولوجيا فضلاً عن الأسباب العديدة التي تجعل من الصعب إقامة مثل هذا الترتيب، فإن مشكلة التجديد التكنولوجي، حتى في العالم الذي يلي الكارثة العامة، قد لا تُحل بالضرورة. فالطريقة العلمية تبقى في متناول الجماعات ذات النوايا الإجرامية ومنظمات التحرر الوطني والمعتزّين من جميع الجهات، وهي قد تؤدي دون أدنى شك إلى تنافس تكنولوجي متجدد لا يقل خطراً عن التنافس الحالي.

الفصل الثامن: التراكم بلا حدود

- (1) حول دويشر وغيره من الكتاب الذين يعتقدون بأنه سيحصل تقارب بين الشرق والغرب على قاعدة الاشتراكية، انظر، Alfred Meyer, «Theories of Convergence», in Chalmers Johnson (ed.), *Change in Communist System*, Stanford, Stanford University Press, 1970, pp. 321 sqq.
- (2) تعبير «الاستهلاك الجماهيري» اخترعه واث روستو (dans *The Stages of Economic Growth*)، وعصر التكنولوجيا «اخترعه زيبنيو بريجنسكي» (dans *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era*, New York, 1970) «المجتمع ما بعد الصناعي» اخترعه دانييل بيل «Notes on the Post-Industrial Society», in *The Public Interest*, n°s 6-7 (Hiver et Printemps 1967), pp. 24 - 35 et 102 - 118; voir aussi sa description de l'origine du concept de «société postindustrielle» dans *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, 1973, pp. 33 - 40.
- (3) Bell, 1967, p. 25.
- (4) Pye, «Political Science and the Crisis of Authoritarianism.. in هذا الرقم ذكره لوسيان بياي» *American Political Science Review*, 84:1 (mars 1990), pp. 3 - 17.
- (5) حتى فيا يتعلق بهذه الصناعات الأكثر قدماً، غير أن الاقتصاديات الاشتراكية تأخرت كثيراً عن مثيلاتها الرأسمالية في عملية التحديث.
- (6) Chiffres donnés dans Hewett, 1988, p. 192.
- (7) Aron, cité par Jermy Azrael, *Managerial Power and Soviet Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1966, p. 4. Azrael cite également Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow, Zbigniew Brzezinski, Adam Ulam Voir aussi Allen Kassof, «The Future of Soviet Society», in Kassof (ed.), *Prospect for Soviet Society*, New York, Council of Foreign Relations., 1968, p. 501
- (8) Richard Lowenthal, «The Ruling Party in a Mature Society», in Mark G. Field (ed.), *Social Consequences of Modernization in Communist Societies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.
- (9) Azrael, 1967, pp. 173 - 180.
- (10) Edward Friedman, «Modernization and Democratization عند وردت هذه الملاحظة حول الصير» *in Leninist States: The Case of China*, in *Studies in Comparative Communism*, 22:2 - 3 (été-automne 1989), pp. 251 - 264.

الفصل التاسع: انتصار «الفيديو»

- (1) Lucian W. Pye, in *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, p. 4.
- (2) V. I. Lénine, *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*.
- (3) Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics* تأخذ نظرة شاملة حول هذه الأدبيات انظر *The Search for a Paradigm*, Boulder, Westview Press, 1981; James A. Caporaso, «Dependency, Dependency and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis», in *International Organization*, 32 (1978), pp. 13-43; id., «Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies», in *International Organization*, 34 (1980), pp. 605-628; enfin, K. Samuel et Arturo Valenzuela, «Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment», in *Comparative Politics*, 10 Juillet 1978), pp. 535-557.
- (4) *El Segundo Decenio de las Naciones Unidas para el De-* أعمال واكتشافات هذه اللجنة وردت في

sarrollo: Aspectos basicos de la Estrategia del Desarrollo de America Latina, Lima, E.C.L.A., 14-23 avril 1969. L'œuvre de Prebisch a été diffusée par des économistes comme Osvaldo Sunkel et Celso Furtado, et popularisée en Amérique du Nord par André Gunder Frank. Voir Osvaldo Sunkel, «Big Business and Dependencia», in *Foreign Affairs*, 50 (avril 1972), pp. 517-531; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial Time to the Cuban Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; André Gunder Frank, *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1969. Voir aussi, dans le même genre, Theotonio Dos Santos, «The Structure of Dependency», in *American Economic Review*, 40 (mai 1980), pp. 231-236.

Walt W. Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present*, New York, Oxford University Press, 1990, pp. 403-407 (5)

Osvaldo Sunkel et Pedro Paz, cité dans Valenzuela et Valenzuela, 1978, p. 544. (6)

Thorsten Veblen dans son *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, New York Viking Press, 1942. Voir aussi Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1962, p. 8. (7)

بعض المنظرين الحاليين للتبعية، مع اعترافهم بأن الصناعات تتزايد فعلاً في أميركا اللاتينية، يميزون بين قطاع صغير «حديث» وممزول، مرتبط بالشركات المتعددة الجنسية الغربية، وقطاع تقليدي إمكانيات تطوره تجري إعاقتها من قبل القطاع الأول. انظر Tony Smith, «The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory», in *World Politics* 31 (1979), pp. 247-288, et «Requiem or New Agenda for Third World Studies?», in *World Politics* 37 (Juillet 1985), pp. 532-561; Peter Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational State and Local Capital in Brazil*, Princeton, Princeton University Press, 1979; Fernando Henrique Cardoso et Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1979; enfin Cardoso, «Dependent Capitalist Development in Latin America», in *New Left Review* 74 (Juillet-août 1972). (8)

ليسوا جميعهم على هذا النحو. ففرناندو كاردوزو مثلاً يعترف بأن أصحاب الأعمال يبدو أنهم انجذبوا إلى «الليبرالية الديمقراطية» كما انجذب غيرهم من الفاعلين في المجتمع، ويبدو أن هناك عناصر بنوية باحة عن تكون مجتمع صناعي جماهيري، من أجل العلم على البحث عن نموذج اجتماعي يقدر المجتمع المدني أكثر من الدولة. انظر O'Donnel et Schmitter, 1978, p. 140. (9)

إن نظرية التبعية في الولايات المتحدة أصبحت ركيزة للتهجم المنتظم ضد نظرية التحديث وإدعاءاتها لأن تتكون كعلم اجتماعي تجريبي. فحسب ما نقوله إحدى هذه الانتقادات، «ولست النظريات المسيطرة لعلماء الاجتماع الأميركيين صالحة بشكل شامل كما يريد لها أصحابها أن تكون؛ فهي خاصة جداً ببعض المصالح الأميركية في أميركا اللاتينية، وينبغي أن نعتبر أشبه بالأيديولوجيا أكثر مما هي قاعدة صلبة للمعرفة العلمية». فالمفكرة التي تقول إن الليبرالية السياسية أو الاقتصادية يمكنها أن تكون النقطة النهائية للتطور التاريخي، جرت مهاجمتها كشكل مؤكد «للأميرالية الثقافية» التي تضع ونفرض الخيارات الثقافية الأميركية أو الغربية عموماً على المجتمعات الأخرى... انظر Susanne J. Bodenheimer, «The Ideology of Developmentalism: American Political Sciences Paradigm-Surrogate for Latin American Studies», in *Berkeley Journal of Sociology*, 15 (1970), pp. 95-137; Dean C. Tipps, «Modernization Theory and the Comparative Studies of Society: A Critical Perspective», in *Comparative Studies of Society and History*, 15 (mars 1973), pp. 199-226. لقد قام نوع من المنهج الفكري الصغير حول محاولة إسقاط نظرية التبعية على الماضي، من خلال قراءة طموحة جداً للتاريخ؛ وهكذا فقد اعتبر القرن السادس عشر قبل الطيعة كنظام رأسمالي على «المستوى العالمي» فيه «مركز» وأطراف خاضعة للاستغلال. هذه المفكرة وردت في أعمال *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974. بالنسبة لقد قراءته للشهادات التاريخية، وهو نقد ليس معاد كلياً، انظر The- (10)

da Skocpol, «Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique», in *American Journal of Sociology*, 82 (mars 1977), pp. 1075-1090, enfin, Aristide Zolberg, «Origins of the Modern World System: A Missing Link», in *World Politics* 33 (janvier 1981), pp. 253-281.

- (11) هذه الملاحظة وردت عند باي Pye 1985، ص 4.
- (12) المرجع السابق.
- (13) المرجع نفسه.
- (14) هذه الأرقام مستعارة من: «Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity», in *Economist*, 316: 7663 (14 juillet 1990), pp. 19-22.
- (15) إن القراءة المنتظمة لصحيفة هي مؤشر جيد عن نمو الطبقة الوسطى وعن تكوينها بشكل أفضل، فحسب هيفل إن قراءة الصحيفة يجب أن تحل محل الصلاة اليومية بالنسبة للطبقات الوسطى هذه، عند «هاية التاريخ». تقرأ الصحف حالياً بشكل مماثل في تايوان وكوريا الجنوبية والولايات المتحدة (باي 1990، ص 9).
- (16) المرجع نفسه. في بداية الثمانينات كان «مُعْادِل جيبي» (قياس توزيع الدخل الوسطي) في تايوان هو الأضعف بين الدول النامية. انظر Gary S. Fields, «Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies», in *Economic Journal*, 94 (Mars 1984), pp. 74 - 83.
- (17) بالنسبة لمحاولات أخرى للدفاع عن نظرية التبعية بالاستناد إلى التجربة الآسيوية انظر Peter Evans, «Class, State, and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists», et Bruce Cumings, «The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences», Les deux articles figurant dans Frederic C. Deyo (ed.), *The Political Economy of the New Asian Industrialism*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 45 - 83 et 223 - 226.
- (18) حول الطبيعة التنافسية للقطاعات الناجحة في الصناعة اليابانية انظر Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations*, New York, Free Press, 1990, pp. 117 - 122.
- (19) هذه الملاحظة أبدت من قبل Lawrence Harrison dans *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*, New York, Madison Books, 1985.
- (20) Werner Baer, *The Brazilian Economy: Growth and Development*, 3^e édition, New York, Praeger, 1989, pp. 238 - 239.
- (21) رقم مذكور في دراسة Baranson dans Werner Baer, «Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations», in *Latin American Research Review*, 7:1 (Printemps 1972), pp. 95 - 122. هناك العديد من البلدان المتحالفة في أوروبا وآسيا التي حمت صناعاتها الناشئة، ولكن لا دليل على أن هذا كان في أساس نموها الاقتصادي الأولي. وفي جميع الأحوال طبق «استبدال الواردات» بقليل من التمييز في أميركا اللاتينية، وقد استمر لفترة طويلة قبل أن يتوقف تبريره من أجل حماية الصناعات الجديدة.
- (22) حول هذه النقطة انظر Albert O. Hirschman, «The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants», in David Collier (ed.), *The New Authoritarianism in Latin America*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 85.
- (23) حول القطاع العام البرازيلي انظر Baer, 1989, pp. 238 - 273.
- (24) Hernando de Soto, *The Other Path. The Invisible Revolution in the Third World*, New York, Harper and Row, 1990, p. 134.
- (25) المرجع نفسه (المقدمة)
- (26) مذكور عند هيرشمان Hirschman, 1979، ص 65.
- (27) انظر Sylvia Nasar, «Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth», in *The New York Times*, 8 Juillet 1990, pp. A1 et D3.

الفصل العاشر: في بلاد الترية

- (1) Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, New York, Viking, 1954, p. 231.
- (2) Seymour Martin Lipset, «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy», in *American Political Science Review* 53 (1959), pp. 69 - 105. Voir aussi Phillips Cutright, «National Political Development: Its Measurements and Social Correlate», in *American Sociology Review* 28 (1963), pp. 253 - 264, et Deane E. Neubauer, «Some Conditions of Democracy», in *American Political Science Review* 61 (1967), pp. 1002 - 1009.
- (3) R. Hudson et J. R. Lewis, «Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?», in Allan Williams (ed.), *Southern Europe Transformed*, Londres, Harper and Row, 1984, p. 182. Voir aussi Linz, 1979, p. 176.
- (4) John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco*, New York, Praeger, 1979, p. 3.
- (5) Linz, 1979, p. 176.
- (6) Coverdale, 1979, p. 1.
- (7) *Economist*, 1990, p. 19.
- (8) Pye, 1990, p. 8.
- (9) هناك حش السكان البيض في جنوب أفريقيا، وفق بعض المصادر، يمكن وصفه بأنه مكون من «المقراء البيض» الذين أصبحوا «نايبر» إلى هذا الحد، لأسباب أخلاقية، اقتصادية أو دينية، وهم لا يتمكنون، بدون مساعدة الآخرين، من إيجاد وسائل عيشهم بأنفسهم [...]» (Davenport, 1987, p. 319).
- (10) عام 1936 كان 41% من بيض جنوب أفريقيا ريفيين؛ وانخفض هذا الرقم إلى 8% عام 1977، بينما كان هناك 27% من العمال و65% من العاملين في الخدمات والوظائف والأعمال الحرة... هذه الأرقام مأخوذة من Hermann Giliomee et Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation-Building*, Johannesburg, Oxford University Press, 1990, p. 120.
- (11) في بداية الستينات لاحظ بيتر مايلز Wiles أن الاتحاد السوفياتي بدأ تقفيف نخبته التكنوقراطية وفق معايير وطنية بدلاً من المعايير الأيديولوجية، وهذا من شأنه أن يجعلها تهي لأغلبية الأوجه الأخرى لنظامها الاقتصادي. انظر: *The Political Economy of Communism*, Cambridge, Harvard University, 1962, p. 329.
- (12) وقد أشار موشي ليفين (Moshe Lewin) إلى أن نسبة مرتفعة من الثمرين والتعليم كانت قائمة في أساس البريسترويك. انظر: *The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- (13) كما رأينا في القسم الأول، بعض البلدان الأفريقية - ومن بينها بوتسوانا وناميبيا - أصبحت ديمقراطيات في النهاية؛ وبعضها الآخر، الأكثر عدداً، يخطط لتنظيم انتخابات حرة خلال التسعينات.
- (14) هناك نوع من الحجة الوظيفية مفادها أن الديمقراطية الليبرالية ضرورية لتأمين العمل الصحيح للسوق... فالأنظمة السلطوية التي تراقب اقتصاديات السوق نادراً ما تتركها وشأنها، بل هي تميل دائماً إلى استئصال سلطة الدولة لإجبارها على السير باتجاه النمو والعدالة والقدرة الوطنية، أو باتجاه أحد الأهداف السياسية المتعددة. وحده وجود «سوق» سياسي، قد يستطيع تلافي التدخل السيء للدولة في الاقتصاد، بإيقاظ المقاومة وردود الفعل على السياسات الحكومية الضيقة. هذه الملاحظة أبدتها Mario VargasLlosa dans *de Soto*, 1987, pp. XVIII-XIX.
- (15) حدثت ظاهرة مماثلة في الاتحاد السوفياتي بين 1960 و1970 عندما أصبح الحزب جزئياً أقل من جهاز يقود مجرى التطور الاقتصادي لينحول إلى نوع من الحكم الذي يوازن بين مصالح مختلف القطاعات والوزارات

والمؤسسات فالحزب يستطيع اعطاء الأوامر، لأسباب أيديولوجية، لتأمين الزراعة ولأن تعمل الوزارات وفق الخطة المركزية، ولكن الأيديولوجية تعطي القليل من التعليمات لحل النزاع مثلاً بين فرعين من الصناعة الكيماوية من أجل توظيف الموارد فالقول بأن الحرب - الدولة السوفياتي كان يلعب دور الوسيط بين المصالح المؤسسية لا يعني أن الديمقراطية الحقيقية كانت موحودة، أو أنه لم يكن يحكم بقصة حديدية القطاعات الاجتماعية الأخرى.

(16) حول تأثير الكوارث الأيكولوجية على كبح الرأسمالية انظر Marshall Goldman, *The Spoils of Progress*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1972. *Environmental Pollution in the Soviet Union*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1972.

Joan Debardeleben, *The Environment and the Soviet Union*, London, George Allen and Unwin, 1972. *The Soviet and East German Experience*, Boulder, Westview, 1985, et B. Komarov *The Destruction of Nature in the USSR*, Londres, M.E. Sharpe, 1980.

(17) «Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight», in *Washington Post*, 30 Mars 1990, p. A1; «Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country Is «Ecologically Devastated»», in *Christian Science Monitor*, 21 juin 1990, p. 5.

(18) حول هذا الخط العام للأزاء انظر Lowenthal, 1976, p. 107.

(19) هذه النظرة هي في أساس معظم التحولات التي قدمها O'Donnell, Schmitter et Przeworski in O'Donnell, Schmitter et Whitehead (ed.), *Transitions from Authoritarian Rule*, 1986 (Plusieurs volumes).

(20) يجسّد هذه الأدبيات نعرص النظرية التي تعدّها التربة للناس من أجل الديمقراطية وتساعدهم على تدعيمها، بدلاً من أن تفسر لماذا يجب على التربة أن تهيء الناس للديمقراطية. انظر مثلاً بريس 1931، ص 79.

(21) اتنا نجد بالطبع في البلدان المتطورة بعض حلة الدكتوراه يكسبون أقل من المسؤولين الاقتصاديين الذين يحملون شهادات أدنى، ولكن بشكل عام هناك ترابط بين المداخل والأعداد

(22) هذه الآراء عرضها David Apter dans *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

(23) هذه الملاحظة أبدتها Samuel Huntington dans *Political Order in Changing Societies*, New York, Simon and Schuster, 1968. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, New York, Harcourt Brace, 1955. pp. 134 - 137. حول النتائج الاجتماعية والمساواة الأميركية عند الولادة انظر

(24) هناك استثناء لهذا التعميم: ظهور فئة كبيرة من السكان الذي يتكلمون اللغة الأسبانية في جنوب غربي الولايات المتحدة، وهي تختلف عن الجماعات الإثنية القديمة بحجمها ويضعفها السبي على الاستيعاب اللغوي.

(25) هناك وضعية مشابهة في الاتحاد السوفياتي؛ ولكن عوضاً عن الطبقات القديمة المنفية من القطاعات، سرزت طبقة جديدة من بيروقراطي الحزب والمعاملات التي كانت امتيازاتها وسلطانها ما زالت قوية إلى فترة متأخرة. شأن ملاكي الأراضي الواسعة في أميركا اللاتينية، فهم يستطيعون استخدام سلطتهم التقيدية لتحويل العمليات الانتخابية لصالحهم. هذه الطبقة تشكل عائقاً اجتماعياً صلباً أمام ظهور الرأسمالية والديمقراطية وينبغي صرب سلطانها إذا كان يجب إحلال الديمقراطية والرأسمالية في يوم من الأيام.

(26) إن الدكتاتورية بحد ذاتها لا تكفي بالطبع لإحلال إصلاح اجتماعي قائم على المساواة. إن فردينان ماركوس كان يستخدم سلطة الدولة لمكافحة أصدقائه معاقاً بذلك الفوارق الاجتماعية القائمة ولكن الدكتاتورية ذات الذنية «التحديثية» المهمة جداً بالفعالية الاقتصادية، تستطيع نظرياً تحقيق تحول كامل لمجتمع الفيليبين خلال فترة زمنية أقل بكثير مما تتطلبه الديمقراطية.

(27) McClintock, dans Diamod et al., 1988, pp. 353 - 358.

(28) فالسب الحزبي هذه الظاهرة هو التالي: ما كان أحد من الأعيان القدامى يتحول إلى سلطة قطاع مؤمم لا فعالية له، وانتقل من 13% إلى 23% من الدخل الوطني المستوعب خلال الفترة التي كان فيها المسكرويون في السلطة.

- (29) Andranik Migranian et Igor Klyamkine dans la *Literaturnaya Gazeta* (16 août مع مقابلة 1989), traduit dans *Detente*, novembre 1989; voir aussi «The Long Road to the European Home», in *Novyi Mir* n°7 (Juillet 1989), pp. 166- 184.
- (30) هناك ملاحظة مشابهة أداها دانييل ليفين Levine في نقده لكتاب Schmitter وWhitehead حول تحولات الأنظمة السلطوية. من الصعب أن نتصور أن الديمقراطية تظهر تحت أي شكل كان، وخاصة مدعومة ومستمرة، حيث لا أحد يؤمن بشرعية الديمقراطية لنفسه. انظر Paradigm Lost: Dependence to Democracy», in *World Politics*, 40:3 (Avril 1988), pp. 377 - 394.
- (31) يعطي غريشكرون Gerschenkron رأياً عاماً حول تفوق الأنظمة السلطوية كدافعة للبدء بعملية التصنيع. فالرابط بين الحكم السياسي المطلق والنمو الاقتصادي في اليابان بعد 1868 ورد عند Koji Taira, «Japan's Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism», in Harry Wray et Hilary Conroy (ed.), *Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 34 - 41.
- (32) الأرقام أعطيت من قبل Samuel P. Huntington et Jorge I. Domínguez, «Political Development», in Fred Greestein et Nelson Polsby (ed.), *Handbook of Political Science*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1975, v. 3, p. 61.

الفصل الحادي عشر: جواب السؤال الأول

- (1) سوريا والعراق يدعيان بأنها نظامان «اشتراكيان»، ولكن ذلك يعكس الرأي السائد على الصعيد الدولي في تلك الأثناء عندما نشأ هذان النظامان أكثر مما يعكس حقيقة حكمهما.
- (2) لقد لوحظ على العموم أن الشيوعية انتصرت أول الأمر، ليس في بلد متطور فيه بروليتاريا صناعية قوية مثل ألمانيا، كما توقع ذلك ماركس، وإنما في روسيا المصنعة جزئياً على الطريقة الغربية وفي الصين التي كانت بلداً فلاحياً وزراعياً بشكل أساسي. حول عرض المحاولات الشيوعية لأخذ هذه الحقيقة بالاعتبار انظر Stuart Schram et Hélène Carrère d'Encausse, *Marxism and Asia*, Londres, Allen Lane, 1969.
- (3) انظر Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 162 - 163.
- (4) هذه الملاحظة أبدت من قبل Tzvetan Todorov *Modernity and the Holocaust*, de Siegmund Bauman, in *The New Republic*, 19 mars 1990, pp. 30 - 33.
- (5) انظر مثلاً الكتب التقليدية مثل Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, Garden City, Doubleday, 1969, et Fritz Sern, *The Politics of Cultural Despair*, University of California Press, 1961. هذا الأخير يعيد عدداً من الموضوعات النازية للحنين إلى المجتمع العضوي ما قبل الصناعي، إلى جانب استياء كبير تجاه الطابع الاستلابي للحدثة الاقتصادية. فإيران تحت حكم الخميني يمكن اعتبارها حالة موازية: بعد الحرب العالمية الثانية عرفت إيران فترة من النمو الاقتصادي السريع الذي قلب كلياً العلاقات الاجتماعية والمعايير الثقافي التقليدية. فالشيعة الأصولية، على غرار الفاشية أو النازية، يمكن اعتبارها كحتمين للعودة إلى شكل معين من المجتمع ما قبل الصناعي من خلال خلق نظام اجتماعي جديد ومختلف جذرياً - وهو في الحقيقة لم يكن ليوجد أبداً في السابق على هذا النحو.
- (6) Jean-François Revel, «But We Follow the Worse», in *National Interest*, n°18 (Hiver 1989 - 1990), pp. 99 - 103.

الفصل الثاني عشر: لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين

- (1) *Le Capital*, v. III.
- (2) الاستثناءان هما، من جهة الدولة السلطوية ذات اقتصاد السوق من النمط الآسيوي، ومن جهة أخرى، الأصولية الإسلامية.
- (3) من الزاوية «التاريخية» لا نستطيع تأكيد تفوق شكل معين من «الدحض» على غيره، وخاصة ليس هناك من سبب للقول أن المجتمع الذي يستمر بالحياة بفضل قدرته الكبرى على التنافس الاقتصادي هو بشكل أو

- بأنه أكثر «شرعية» من المجتمع الذي يحيا بفضل تفوقه العسكري.
- (4) هذه الملاحظة ومقارنه التاريخ العالمي بالحوار عرضها كوجيف في ستروس 1963 ص 178 - 179.
- (5) حول هذه النقطة انظر Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism. Right in Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 225.
- (6) لقد ورد أن مجتمعات أُمّية وجدت سابقاً في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن المجتمعات الأسوية سيطرت عليها في فترة تاريخية معينة وحلت محلها انظر مثلاً Maria Gimbutas, *Language of the Goddess*, New York, Harper and Row, 1989.
- (7) إن مثل هذه المقاربة لا تمر دون أن تطرح مشاكل المسألة الأولى - الأكثر أهمية - هي مسألة أصل مفهوم التعدي التاريخي للإنسان. إذا لم تكن مستعدين للقبول بالوحي الديني كدليل، فإن المعيار يجب أن يرتكز على شكل معين من التفكير الفلسفي الشخصي. فهذه كانت طريقة سقراط الذي كان يراقب الناس الآخرين ويقيم معهم الحوار. أما نحن الذين جئنا بعد سقراط فستطيع إقامة حوار مماثل مع مفكري العصور السابقة الذين فهموا بمعنى إمكانيات الطبيعة البشرية. نستطيع أيضاً أن نستطلع أعمق أنفسنا لفهم الأصول الحقيقية للدوافع البشرية، كما فعل ذلك روسو وغيره من الفنانين والكتّاب الكثيرين قبلنا. فاليوم يستطيع التفكير الشخصي، في مجال الرياضيات، وأقل من ذلك في مجال الفيزياء، إنتاج توافق بين الأشخاص حول طبيعة الحقيقة، على شكل «أفكار واضحة ومتميزة» عند ديكارت. لا أحد يفكر بأن يذهب للسوق للبحث عن حل لمعادلة فارقية بالغة الصعوبة؛ إننا نذهب إلى أحد الرياضيين الذي يحور حله الصحيح على موافقه الرياضيين الآخرين. ولكن في مجال الوقائع الإنسانية ليست هناك من أفكار واضحة ومتميزة، ولا توافق شامل حول طبيعة الإنسان، أو حول مسائل العدالة، أو حول سعادة الإنسانية، أو حول النظام السياسي الأفضل. فالأفراد يمكنهم الاعتقاد أنهم يملكون «أفكاراً واضحة ومتميزة» حول هذه المواضيع، ولكن هذا يصح أيضاً بالنسبة للعيشين والمجانين، والتمييز بين الجميع ليس واضحاً تماماً بما أن الفيلسوف كفرد استطاع اقتناع مجموعة من الاتباع بصحة مفاهيمه فهذا من شأنه أن يضمن أن هذا الفيلسوف ليس عبثاً، ولكن هذا لا يحمي المجموعة من أن تكون ضحية نوع من الأحكام المسبقة الأرستقراطية. انظر الكسندر كوجيف in Loe Alexandre Kojève, «Tyranny and Wisdom», in Strauss, *On Tyranny*, Cornell University Press, 1963, pp. 164 - 165.
- (8) في رسالة وجهها ليوستروس Leo Strauss إلى كوجيف في 22 آب (أغسطس) 1948 يشير إلى أنه حتى في النظام اميعل لكوجيف، فلسفة الطبيعة لا تزال «ضرورية». فهو يسأل: «كيف نستطيع خلاف ذلك أن نتبين [...] أحاديّة التطور التاريخي؟ فهو لا يمكن أن يكون وحيداً بالضرورة إلا إذا لم يكن هناك سوى «أرض» واحدة ذات ديمومة محدودة في لاهاية الزمن [...]». وفضلاً عن ذلك لماذا لا تكون هذه الأرض المنتهية في الزمن حاضنة لتلك الكوارث الدورية (كل مئة مليون نسمة)، مع تكرار كلي أو جزئي للعملية التاريخية؟ وحده المفهوم الغائي للطبيعة يمكن أن يساعدنا على الخروج من هذا المأزق انظر: Gourevitch et Roth. Michael Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, pp. 126 - 127.
- (9) يصنف كاتط الطبيعة بأنها «عامل يفعل من خلال حركته الذاتية» وهو خارج الكائنات البشرية؛ غير أننا نستطيع تفسير ذلك بأنه مجاز بالنسبة لوجه معين من الطبيعة البشرية الكامنة عند كل الناس، ولكنه يتحقق فقط خلال تفاعلاتهم الاجتماعية والتاريخية.

القسم الثالث:

الفصل الثالث عشر: في البدء؛ كان صراع حتى الموت من أجل التميز وحده

- (1) Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit* (trad. J. Hippolyte), Paris, 1941
- (2) Kojève, 1947, p. 14.

- (3) Michael S. Roth, «A Problem of Recognition: انظر Alexandre Kojève and the End of History», in *History and Theory*, 24:3 (1985), pp. 293 - 306.
- (4) حول تفسير هيجل من قبل كوجيف انظر. Roth, 1988, pp. 98 - 99; Smith, 1989, p. 117.
- (5) هذه الملاحظة أيداهما سميت، 1989, p. 115.
- (6) في كتابه *The lonely Crowd*، استخدم ريشمان Riesman تعبير «المنجى - نحو - الآخر» ليشير إلى ما يعتبره التقليدية الزاحفة في المجتمع الأمريكي ما بعد الحرب وهو ما يتعارض مع «الانفلاق - على - الذات» عند أميركي القرن التاسع عشر. بالنسبة لهيجل لا يمكن لأي إنسان أن يكون حقاً «منغلقاً على ذاته»؛ فالإنسان لا يمكن أن يصبح كائناً بشرياً حتى دون أن يفعل كرد فعل على الآخرين ودون أن يكون معترفاً به من قبلهم. فما يعتبره ريشمان «انغلاقاً على الذات» قد يكون في الواقع شكلاً من «الانفتاح - على - الآخر» السابق الذي نوازي، لأن الإنسان يخلق بنفسه معايير الدينية ومواضيع عاداته.
- (2) انظر أيضاً نيتشه، Frédéric Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, 2:16 (trad. H. Albert), Paris, 1964.
- (8) حول مثل عن النقص في الفهم حالياً للدوافع البشرية التي تتحكم بالمبارزة، انظر John Müller, *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War*, New York, Basic Books, 1988, pp. 9 - 11.
- (9) Hobbes, *Leviathan*, p. 170
- (10) هذه الصيغة هي لروسو في العقد الاجتماعي حيث يمكننا أن نقول: «دافع الشهوة لوحدها هو عبودية» (*œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, v. III, p. 365). يستلهم روسو نفسه تعبير الحرية بالمعنى الذي يستخدمه هوبس وهيجل على السواء. فمن جهة، في خطابه الثاني، يتحدث عن الإنسان في حالته الطبيعية على أنه حر في اتباع غرائزه الطبيعية، مثل الحاجة والأثني وما إلى ذلك؛ ومن جهة أخرى، فالمقطع الذي ذكرناه يكشف معناها الخاص: فالحرية «المتنافضة» تتطلب تحرراً من الأهواء والحاجات. ففسره للكامل البشري مشابه تماماً لمفهوم هيجل للعملية التاريخية كعملية خلق ذاتي بشري حر.
- (11) وبشكل أكثر وضوحاً كتب روسو في النسخة الأولى من العقد الاجتماعي: «في تكوين الإنسان، يعتبر فعل النفس على الجسد قوة الفلسفة» (Rousseau, *op. cit.*, p. 296).

الفصل الرابع عشر: الإنسان الأخير

- (1) *Leviathan*, p. 106.
- (2) علامة لحالة الطبيعة بحسب هوبس، فإن الصراع الدُموي جرى تصوّره كما لو كان إلى حد ما تعبيراً عن وضعية معينة في فترة تاريخية محددة (أو بتعبير أدق، في الفترة التي يبدأ فيها التاريخ).
- (3) التأكيد هو لنا. Cf. Hobbes, 1958, p. 106.
- (4) Hobbes, *De cive*, «préface» pp. 100-101. Voir aussi Mezer, 1990, p. 121.
- (5) انظر رسالة كوجيف إلى ليو ستروس في 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1936 التي ينتهيها بما يلي: «لا ينجح هوبس بتقدير قيمة العمل وهو بذلك يقلل من قيمة الصراع («التبجح»). فيحسب هيجل يحقق العبد في العمل: 1 - فكرة الحرية. 2 - بلورة هذه الفكرة في الصراع. وهكذا فالإنسان دائماً في البداية سيد أو عبد؛ و«الكائن البشري المكتمل»، في نهاية التاريخ هو في الوقت نفسه سيد وعبد (أي الواحد والآخر وليس أي واحد من الاثنين). وحدها هذه الحالة بإمكانها أن توصي «اعتناده بنفسه» Leo Strauss, *On Tyranny*, édition revue, corrigée et augmentée par Victor Gourevitch et Michael Roth, New York, Free Press, 1991, p. 233.
- (6) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, المقارنة بين هوبس وهيجل قام بها ليو ستروس، Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp. 57-58.
- (7) حسب هوبس، «إن الفرج الذي يولد من تخيل الإنسان لسلطته وقدرته هو انشراح النفس هذا الذي

يسمى اعتزازاً. فالاعتزاز يرتكز على تحرية أفعاله السابقة، ويختلط بالثقة بالنفس؛ ولكن إذا ارتكز على غنى الآخرين، أو اقترص لذاته من لذة نتائج المتصورة، فهو يُدعى تَبْخُصاً، وهو اسم يناسبه تماماً لأن الثقة بالنفس المدرة بشكل جيد تملأ الانتظار، بينما الافتراض لسلطة وهمية لا ينتج ذلك [الإحساس] وهو يدعى إذا افتراض عبثي وهذا يناسبه تماماً (هوبس 1958، ص 57).

(8) انظر Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953, pp 187 - 188.

(9) كان هوبس أول العالمة الدين افتراضوا مبدأ المساواة الشاملة بين البشر على قاعدة غير مسيحية - سالنية له، كان الناس أساساً متساوين في قدرتهم على التصارع؛ وإذا كان أحدهم صحيحاً، فاستطاعته أن يتغلب على حصصه بالحيطة أو أن يتعاون مع أباس آخرين. فشمولية الدولة الليبرالية الحديثة وحقوق الإنسان قد ارتكزت إذاً في البدء على الشمولية المفترضة للخوف من الموت العنيف.

(10) يذكر ستروس أن هوبس قدم أولاً باطراء الفضيلة الأرستقراطية وأن استبدال الاعتزاز الأرستقراطي بالخوف من الموت العنيف كواقع أخلاقي أولي لم يحصل إلا لاحقاً مع تطور فكره (Strauss, 1952, chap 4).

(11) voir Strauss, 1952, p 13.

(12) ان مفهوم الاتفاق الصمني ليس مبتدلاً بالقدر الذي يبدو فيه للوهلة الأولى. إن مواطني الديمقراطيات القديمة المستقرة يستطيعون مثلاً اختيار قادتهم بالانتخابات ولكنهم نادراً ما يدعون لتأييد القواعد الدستورية الأساسية للبلاد. فكيف نعرف إذاً أنهم يؤيدونها؟ بالطبع لمجرد بقائهم في البلد بمحض إرادتهم ومشاركتهم في العملية السياسية التي تجري فيها (أو على الأقل لأهم لا يعترضون عليه).

(13) يضيف لوك إلى الحق بالمحافظة على الذات، حقاً آخر أساسياً للإنسان، وهو حق الملكية. هذا الحق ينجم عن الحق السابق: إذا كان للإنسان حق الحياة، فله أيضاً حق امتلاك الوسائل للعيش، مثل البعداء والألبسة والمزول والأرض... وإقامة المجتمع المدني تمنح الناس من أن يقاتلوا، ولكنها تسمح أيضاً للبأس بحماية الملكية الطبيعية التي كانوا يملكونها في الحالة الطبيعية ويريادتها بشكل سلمي. إن تحول الملكية الطبيعية إلى ملكية نوافقية، أي إلى ملكية محددة بواسطة العقد الاجتماعي بين المالكين، يؤدي إلى تغير أساسي في الحياة البشرية. فقبل المجتمع المدني كانت قدرة الاكتساب للإنسان محدودة، بحسب لوك، تتوقف على ما يستطيع الإنسان تجميعه بعمله الخاص واستهلاكه الخاص، شرط ألا يكون قد سرقه ولكن المجتمع المدني هو الشرط المسبق لتحرير قدرة الاكتساب هذه عند الإنسان. عندها يستطيع الإنسان أن يراكم ليس فقط ما يحتاج إليه، بل كل ما يريد، بدون حدود. (ولوك) يفسر بالتالي أن أصل كل قيمة (نقول كل قيمة اقتصادية) هو العمل البشري الذي يضاعف قيمة المواد ثمنها قليل جداً في الطبيعة، أكثر من مئة مرة. وبخلاف حالة الطبيعة، حيث يمكن لتراكم الثروة أن يجري على حساب الآخر، فإن البحث عن الثروة اللامحدودة هو ممكن ومسموح به، لأن إنتاجية العمل التي لم يسبق لها مثيل تؤدي إلى غنى الجميع. إن هذا ممكن ومسموح به، شرط أن يحمي المجتمع المدني مصالح «العاملين الثابتين والعقلايين» ضد «المخاضمين والمحتجين». Locke, *Second Treatise on Government*, 1952, pp. 16 - 30. Voir Abram. N. Shulsky, «The Concept of Property in the History of Political Economy», in James Nichols et Colin Wright (ed.), *From Political Economy to Economics... and Back?* San Francisco, Institute for Contemporary Studies Press, pp. 15 - 34, et Straus, 1953, pp. 235 - 246.

(14) من أجل إعطاء نظرية نقدية شاملة للأدبيات حول المنظور الجمهوري الكلاسيكي وتأسيس أميركا، انظر Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 28 - 39.

(15) هناك عدد معين من الباحثين الأميركيين الجديين الذين أشاروا إلى أن لوك يعطي أهمية للاعتزاز والحماسة أكثر مما يعتقد عامة. فهو بالتأكيد يعمل على الحد من كبرياء السيطرة والعنصرية ويحاول أن يجعلها يتبعان مصالحها العقلانية. ولكن ناثان تاركوف يظهر أن لوك في *Some Thoughts concerning Education*، يبحث الناس على أن يفحروا بحريتهم ويحتقروا العبودية: «الحياة والحرية تصبحان هدفاً بذاتها، حديرتان بالتضحية بالحياة، بدلاً من أن تكونا وسائل حماية الملكية. وهكذا فإن وطنية الإنسان الحر في بلد حر يمكن

أن تتعايش مع الرغبة بالمحافظة المرفقة على الذات، كما يبدو أن ذلك كان حال أميركا تاريخياً. فبينما يوجد بوضوح جانب من لوك، يجري تجاهله غالباً، يمتد «الاعتراف»، وهو جانب نجده أيضاً عند ماديسون وهاملتون، يبدو لي أن لوك يبقى مع ذلك، من هذه الزاوية الأخلاقية الكبرى، يفضل غريزة البقاء على الاعتزاز المغامر، حتى ولو كان هناك لوك منكبر يبرز من القراءة الدقيقة لأعماله من التريبة، فإذن هذا لا ينزع شيئاً عن الأولوية التي يعطيها إلى غريزة البقاء، في مؤلفه *Second Treatise* انظر Nathan Tarkov, *Locke's Education for Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 5 - 8 et 209 - 211; *id.*, «The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy», in Zuckert, 1988, pp. 136 - 148. Voir aussi Pangle, 1988, pp. 194 et 227; enfin, Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*, New York: Free Press, 1989, pp. 204 - 211.

(16) عدم التوافق المحتمل بين الرأسمالية وحياة العائلة يجري توسيمه لدى جوزف شومبير Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York, Harper Brothers, 1950, pp. 157 - 160.

الفصل الخامس عشر: عطلة في بلغاريا

- (1) الجمهورية 386c، مع استشهد مستعار من Homère, *Odyssee*, XI, vers 489 - 491.
- (2) قليلة جداً هي الدراسات المنظمة حول ظاهرة التيموس أو «الاعتراف» في التقليد الفلسفي الغربي، بالرغم من أهمية هذا التقليد. سوف نحدد محاولة حادة لدى Catherine Zuckert (ed.), *Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche*, New Haven, Yale University Press, 1988. Voir aussi la discussion du *thymos* par Allan Bloom dans le commentaire à sa traduction de *La République* de Platon, New York, Basic Books, 1968, pp. 355 - 347 et 375 - 379.
- (3) يمكن ترجمة التيموس أيضاً «بالقلب» أو «الحماس». انظر: أفلاطون، *Platon, œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, tome I, p. 1339, note 52.
- (4) بالنسبة لنقاش أوسع حول دور التيموس عند أفلاطون انظر: Catherine Zuckert, «On the Role of Spiritedness in Politics», et Mary P. Nicholas, «Spiritedness and Philosophy in Plato's *Republic*», in Zuckert, 1988.
- (5) عرض الأجزاء الثلاثة للنفس يوجد في الجمهورية 435c - 441c. والعرض الأولي عن التيموس نجده في الكتاب الثاني، 375a - 375e et 376c. Voir aussi 411a - 411, 441e, 442e, 456a, 465a, 467e, 536c, 547e, 548c, 550b, 553c - 553d, 572a, 580d, 581a, 586c - 586d, 590d, 590b, 606d. تقسيم النفس البشرية عرفت جدلاً طويلاً بعد أفلاطون، وكان روسو أول المعترضين عليه بشكل حدي. انظر Melzer, 1990, pp. 65 - 68 et 69.
- (6) *République*, 439e - 440a.
- (7) إن التقليل سبباً من قيمة التيموس - أو الاعتزاز - من قبل هومس هو أمر مؤكد في تعريفه غير المرضي للغضب. فهو يقول إن الغضب «شجاعة معاجنة»، بينما الشجاعة هي «الشيء نفسه مع أمل نخب هذا الجرح بالمقاومة»، مما يجعل بدوره إلى الخوف الذي هو «اشتمزاز مع فكرة الجرح الآتي من الموضوع». قد نعتقد، خلافاً لهومس، أن الشجاعة تنتج عن الغضب وأن هذا الغضب نفسه هو انفعال مستقل تماماً، لا علاقة له أبداً بأولية الأمل والخوف.
- (8) إن الغضب من النفس هو ما يساوي الخجل، وليونتيوس يمكن أن يوصف أيضاً بأنه قد شعر بالخجل.
- (9) *République*, 440c - 440d.
- (10) الكلمات المبرزة هي من قبلنا. انظر هامل.
- (11) Havel et al., 1985, p. 38.
- (12) انظر مثلاً، ليس فقط الرجوع الدائم إلى الكرامة والإذلال اللذين يتكرران في Le Pouvoir des

impuissants، بل أيضا الخطاب الأول بمناسبة السنة الجديدة الذي وجهه الرئيس هامل للأمة. ويقول فيه: «الدولة التي كانت تسمى نفسها دولة الشيعة، كانت تقل الشيعة [...]». والنظام السابق المسلح بايديولوجيته المتحفة وغير المتسامحة، كان يحطّ الإسناد إلى حالة قوة الإنتاج والطبيعة إلى حالة أداة الانتاج [...]». لقد ذهش العالم لنجاح الشعب التنيكي الذي حصص للإدلال ولم يعد طاهريا يؤمن شيء، خلال بضعة أسابيع، بإسعادة قوته الخائلة وقلب النظام التوتاليتاري شكل مشرف وسمي «Foreign Broadcast Information Service, FBIS ECU 90-1001, 2 Janvier 1990, pp. 9 - 10»

(13). كتب الصحافي المشهور في التلفزيون السوفييتي، فلاديمير بوسنير، سيرته الذاتية محاولاً فيها تدوير خياراته الأخلاقية عندما وصل إلى قمة لمحة أيام بريجنيف. فهو لم يكن صدقاً مع فرائه (وربما مع نفسه) عندما تكلم على نسبة الخصوع المطلوب منه وعندما تسأل بشكل خطافي: من يستطيع إدائه على مثل تلك الخيارات طالما طبيعة النظام السوفييتي كانت فاسدة. هذا القول الروتيني بالانحطاط الخلفي يشكل جرماً من انحطاط الحياة «التيوموسة» الذي يعتبره هافيس نتيجة لا يمكن نالها للشيوعية التوتاليتارية. انظر: Posner, *Parting with Illusions*, New York, Atlantic Monthly Press, 1989

الفصل السادس عشر: الحيوان ذو الوجنتين الحمراءوين

- (1) *The Life and Writings of Abraham Lincoln*, New York, Modern Library, 1940, مذكور عند p. 842
- (2) المعنى لدقيق يمكن اعتبار رعة الاعرف شكلاً من الرعة على عوار الجوع أو العطش، مع الفارق الوحيد أن موضوعها ليس مادياً بل متابياً. فالعلاقة الوثيقة بين التيموس والرعة هي بديية في الكلمة ليونانية التي تعني «رعة» أي إبيثيميا *épithymia*.
- (3) لتأكيدات هي ليا. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classics, 1982, pp. 50 - 51. H. Griswold وأ. شولسكي A. Shvlsky وش. غريسويل H. Griswold. Voir aussi Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton, Princeton University Press, pp. 107 - 108.
- (4) قد يوافق هاروسو آدم سميث أن الحاجات الطبيعية هي نسباً قليلة وأن رعة الملكية الخاصة تولد كلياً من حب الذات أو من اعتداد الإنسان نفسه، أي من ميله لمقارنته نفسه مع الناس الآخرين إلا أنهم يختلفون طبعياً في تقديرهم لما يسميه سميث «تحسين وضعهم».
- (5) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution française*, III^e partie, chap. 4 à 6, coll. G.F. Flammarion
- (6) لمزيد من المعلومات عن هذه الظاهرة انظر Samuel Huntington, 1968, pp. 40 - 47
- (7) إن استناد لكونكول إلى إيمانه بآله عادل يطرح مشكلة. هل ان الأفعال الكبرى من النخطي «التيموسي» للذات هي بالضرورة مدعومة بالإيمان بالله؟
- (8) يوجد إطار اقتصادي أو اجتماعي لمسألة الاجهاض، من حيث أن المؤيدين والمعارضين يحاولون التجمع وفق مستوياتهم التربوية، وفق مذاهبهم وأماكن سكنهم، إلخ. ؛ ولكن عمق الجدل يتعلق بالحق الأخلاقي وليس بالاقتصاد
- (9) فالخالة الرومانية معقدة، لأننا اكتشفنا أن مظاهرات تيمشودوا لم تكن عفوية تماماً وأن الانتفاضة مدبرجت مبكراً من قبل العسكريين؛ فضلاً عن ذلك، كانت بعض صور الفمق قد شوّهت بشكل مخجل، وكذلك بعض الأرقام
- (10) انظر مثلاً «East German VIPs Now under Attack for Living Off Party Privileges», in *Wall Street Journal*, 22 novembre, 1989, p. A6

الفصل السابع عشر: عظمة التيموس وانحطاطه

- (1) Nietzsche, *Crépuscule des idoles* (trad. H. Albert), coll. G.F. Flammarion.
- (2) انظر المحاولة القصيرة ولكن اللامعة، التي قام بها جوان ديديون حول الموضوع «On Self-Respect», in *Slouching Towards Bethlehem*, New York, Dell Publishing Co., 1968, pp. 142 - 148.
- (3) يضع أرسطو التيموس تحت فصل «كبر النفس» (ميغالوبسيشيا)، أو «الحلم» الذي هو الفضيلة الإنسانية الأساسية. فالإنسان المزود بنفس كبيرة «يتطلع إلى أشياء كثيرة ويستحق الكثير» في مجال الشرف الذي هو أهم من أي شيء خارجي، وبهذا يتبع طريقاً وسيطاً بين التمتع من جهة (الذي يطلب الكثير ويستحق القليل)، والجلب (الذي يتطلب القليل ويستحق الكثير). أن كبر النفس يستوعب كل المضائل الأخرى (أي الشجاعة والقناعة والاخلاص، الخ...)، ويتطلب الكالوكاغاثيا (Kalokagathia) (تعبير من الصعب ترجمته ويحوي الجمال الجسدي والأخلاقي معاً، ولكن يمكن أن نسميه عادة «نبل النفس»). وبعبارة أخرى فالإنسان الذي يملك نفساً كبيرة يتطلب الاعتراف الأكبر لأنه يملك أكبر فضيلة. من المهم أن نشير إلى أن الإنسان المزود بنفس كبيرة، بحسب أرسطو، يجب امتلاك «أشياء جميلة ولكن غير نافعة»، لأنه من الأفضل أن يكون مستقلاً (autarkhos gar mallon) فالرغبة بالأشياء غير النافعة من قبل النفس «التيموسية» تولد من الابدفاع نفسه الذي يقود الإنسان إلى المخاطرة بحياته الجسدية (Aristote, *Ethique* (3, 9-IV, 7 - 9-IV, 3). أن القبول برغبة الاعتراف أو الشرف هو أحد الفوارق الرئيسية بين الأخلاق اليونانية والأخلاق المسيحية.
- (4) فبحسب سقراط ليس التيموس كافياً لإقامة دولة عادلة، يجب أن يكتمل بواسطة الجزء الثالث من النفس، «العقل» أو «الحكمة»، بشخص الملك - الفيلسوف.
- (5) انظر مثلاً: الجمهورية 375 b - 376 b. يُخطئ سقراط اندعيان عندما يقول إن التيموس هو غالباً حليف العقل بدلاً من أن يكون عدوه.
- (6) وكشهادة على المعاني الأخلاقية المختلفة للميغالوتيميا، نقرأ المقطع التالي لكلوزفيتز Clausewitz: «من بين الأهواء التي تدفع الإنسان إلى المعركة، يجب الاعتراف أنه ليس هناك أقوى وأثبت من رغبة الشرف والشهرة. فاللغة الألمانية، تضعف هذه الطاهرة لأنها تتجسم بتعابير وضعين كالقول: «النهم للشرف» (Ehrgeiz) ورغبة المجده (Ruhmsucht). أن الاستخدام السيء لهذه الطموحات النبيلة قد أوقع الجنس البشري ولا شك في مأساة قاسية؛ ولكن أصولها تعطيها الحق أن تصنف بين أرفع طموحات الطبيعة البشرية. فهي تفعل أثناء الحرب وكأنها النفحة الأساسية للحياة التي تلهب الجمهور الجاهل. يمكن لبعض الانفعالات أن تكون أكثر انتشاراً وأكثر تهيجاً - الوطنية والثألية، التأثير الحماسة بأنواعها - ولكنها لا يمكن أن تحمل عمل الطمأنينة إلى الشرف والشهرة». (حول الحرب - لكلوزفيتز) - أشكر القين برنشتاين على هذا المرجع.
- (7) رغبة المجده هي بالطبع غير متوافقة مع فضيلة التواضع المسيحية. Voir Hirschman, 1977, pp. 9 - 11.
- (8) لنلاحظ بشكل خاص الفصل الخامس عشر من كتاب الأمير. حول هذا التفسير العام لمكيافيلي انظر Strauss, 1953, pp. 177 - 179, ainsi que le chapitre du même sur Machiavel, dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago, Rand McNally and Co., 1972, pp. 271 - 292.
- (9) انظر الفصل 43 من الكتاب الأول عن الخطب الذي يحمل العنوان التالي «وخدمهم الذين يقتلون من أجل مجدهم الذاتي هم جنود صالحون ومخلصون» Machiavel, *œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 475 - 476. Michale Doyle, «Liberalism and World Politics», in *American Political Science Review*, 80:4 (décembre 1986), pp. 1151 - 1169; et pour finir Mansfield, 1989, pp. 137 et 239.
- (10) Mansfield, 1989, pp. 129 et 146.
- (11) Harvey Mansfield, «Machiavelli and the Modern Executive», in Zuckert, 1988, p. 107.

- (12) «موضوع دراسة هيرشمان (1977) الذي تابع بدقة الانحطاط المنتظم للتيوموس في بذائات الفكر الحديث.
- (13) إن أربعة ماعترف الآخرين احتنت أيضاً مركز فكر جاد جاك روسو الذي شكلت أعماله المحوم الأول استصه على ليبرالية هوس ولوك. رغم خلافه العميق مع رؤيتها للمجتمع، يعترف روسو معها أن رغبة الاعتراف كانت السبب الأساسي لشر في حياة الإنسان الاجتماعية. فروسو كان يستخدم تعابير مثل «الحب الذاتي» و«الشج» لتعيين رغبة الاعتراف، وهي تتناقض مع «حب الذات»، الذي يطع الإنسان في حالته الطبيعية، قبل أن تغدو الخضارة «فحب الذات» كان مرتبطاً بانسباغ الحاجات الطبيعية من غذاء وراحة وحسن. فقد كن شعوراً أدنياً، ولكنه في الأساس ليس مؤذياً، لأن روسو كان يعتقد أن الإنسان في حالته الطبيعية كن بعش حبة وحيدة غير عدوانية. بينما «الحب الذاتي» ولد في عرى التطور التاريخي للإنسان، عندما كانت الكائنات الشرية تشكل مجتمعاً وعندما راحت تُجرى المقارنة فيما بينها. هذه العملية في مقارنة التمه لشخصية كانت سالسة لروسو المصدر الأساسي للامساواة بين البشر، ومصدر فساد الإنسان ونعاسته، كان ذلك أصل الملكية الخاصة وجميع الفوارق الاجتماعية الناجمة عه.
- له يكن خل باتناع هوس ولوك في رفضها الكلي لاحترام الذات عند البشر. فحسب أمثلة أفلاطون، كن روسو يسعى لأن يجعل من التيوموس قاعدة لمواطنة قائمة على حب الخير العام، في جمهورية ديمقراطية قائمة على المساواة. مهلف احكم الشرعي كما يوصف في العقد الاجتماعي، ليس حماية حقوق الملكية والمصالح الاقتصادية الخاصة، وإنما خلق معادل اجتماعي للحرية الطبيعية، يسميها روسو «الإرادة العامة» الإنسان يستعيد حرته الطبيعية، ليس كما يريد لوك بأن تُترك حراً من قبل الدولة ليشي الأعمال ويكتسب الملكيات، وإنما مالأخرى في مشاركته الناشطة بالحياه العامة لديمقراطية صغيرة ومسحمة. فالإرادة العامة المنكوبة من الإرادات الفردية لمواطني الجمهورية، يمكن اعصارها كمرد واحد كبير يجد الرضى في حربه الذاتية وفي تحديد وأكيد نفسه نفسه انظر لدى ممر Melzer (1990) عرضاً لشرق النفس الذي يسيبه دحول الإنسان في المجتمع وتبعيته للناس الآخرين، ص 70 - 71.
- (14) له يذهب السوق الأخلاقي بسهولة إلى البانان، حيث بقيت الأخلاقية لأرستقراطية قائمة عند العسكريين، فاضح الأمرالية البانانية الذي انتهى إلى حرها حرب المحيط الهادى مع الولايات المتحدة، يمكن اعنباره البريق الأخير للطفة «التيوموسية» التقليدية.
- (15) *The Federalist Papers*. New York, New American Library, 1961, p. 78
- (16) ارحم نفسه ص 78 - 79.
- (17) هذا الصبر للفيديراليست Federalist قدمه David Epstein dans *The Political Theory of the Federalist*. Chicago University of Chicago Press, 1984, pp. 6, 68, 81, 136-141, 183-184 et 193-197. أنا مدين لدايفيد ابستاين لأنه أشار إلى أهمية التيوموس ليس فقط في الفيديراليست، بل عد عدد كبير من العلامسة السياسيين المختلفين.
- (18) *Federalist*, p. 437.
- (19) اسطر الفصل الأول من *C. S. Lewis, The Abolition of Man, or, Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, Londres, Collins, 1978, pp 7 - 20
- (20) *Ainst parlait Zarathoustra* (trad. Maurice Betz), Paris, Gallimard, 1947, 1^{re} partie. «Des mille et un buts», pp 72 - 73
- (21) اسطر أيضاً ينشئه Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (trad. H. Albert), Paris, Gallimard, 1964, 2^e 8.

الفصل الثامن عشر: السيد والعبد

- (1) Kojève, 1947, p. 26.
- (2) «السيد البعيد» ه هو بعيد جداً ويقاس بالآلاف لسنين، مد التطهور الأول للعلاقات الاجتماعية من نمط السيد والعبد وحتى الثورة الفرنسية. عندما يتكلم كوجيف (أو هيغل) عن «العبيد»، فهو لا يتكلم بالمعنى الضيق عن الناس الذين هم في هذا الوضع، بل عن جميع الذين لم يُعترف «بكرامتهم»، مما في ذلك مثلاً

- الطبقة الملاحية التي كانت حرة في فرنسا من الناحية الشرعية قبل الثورة
- (3) إن العرص المقتضب للعملية التاريخية في ظواهرية الروح يتبع من حديد تفسير كوجيف. ويجب أن نذكر إليه على أنه من عمل الفيلسوف «الركب» هيغل - كوجيف. حول هذا الموضوع انظر: Roth, 1988, pp. 110 - 115, et Smith, 1989, pp. 119 - 121.
- (4) إن الأسياد يمحنون بالطبع عن اعتراف الأسياد والآخرين، وهي عملية يحاولون من خلالها تحويلهم إلى عبيد في سلسلة من المعارك من أجل الاعتبار. فالاعتراف المتبادل، قبل أن يصح عتلاًياً، لا يمكن الحصول عليه إلا عند العبيد.
- (5) يدعي كوجيف أن الخوف من الموت هو ميتافيزيقياً ضروري للتطور التالي للعبد، سر لأنه يربط منه، وإنما لأنه يكشف له عديمه الأساسي، كونه كائنًا مجرداً من الهوية الدائمة، أو أن هويته يجب أن تُكرَّم مع العرص انظر: Kojève, 1947, p. 175.
- (6) يميز كوجيف العبد عن البرجوازي، الذي يعمل لنفسه.
- (7) حول هذه النقطة يمكننا أن نجد بعض التوافق بين هيغل ولسوك فيما يتعلق بالعمل. فبالنسبة لـ لارل كما بالنسبة للآخر، كان العمل المصدر الأول للقيمة. إن العمل البشري، وليست «المواد الطبيعية التي لا قيمة لها تقريباً» هو أكبر مصدر للزوات. بالنسبة لـ لوك كما بالنسبة هيغل لم يخدم العمل أية غاية مجابية طبيعية. فحاجات الإنسان الطبيعية كانت نسبياً قليلة العدد ومن السهل إرضاؤها، فالمالك، بحسب لوك، اندي جمع كميات غير محدودة من الذهب والفضة، لم يعمل من أجل حبه هذه الأشياء. بل لاشباع أفر من الحاجات الجديدة التي تتغير بشكل مستمر. فعمل الإنسان بهذا المعنى كان حلاًقاً لأنه حدد أهدافاً تتحدد باستمرار وهي على الدوام أكثر طموحاً. هذه الابداعية عند الإنسان قد امتدت إليه نفسه، لأنه اخترع لنفسه حاجات جديدة. وأخيراً فإن لوك مثل هيغل كانت لديه بعض الاستعدادات المصادرة للطبيعة. لأنه كان يعتقد أن الكائنات البشرية تجد الرضى في قدرتها على التلاعب بالطبيعة وتحويلها لصالحها. فاعتقدت أن يمكن استخدامها إذا لتبرير دينامية الرأسمالية، ذلك العالم الاقتصادي الذي خلقه التطور لتدريج المغيراء الحديثة.
- غير أن لوك وهيغل يختلفان حول نقطة تبدو ثابتة ظاهرياً، ولكنها سالفة الأهمية. كان هدف العمل، بحسب لوك، اشباع الرغبات. هذه الرغبات لم تكن محددة، فهي كانت تزايد وتتغير باستمرار، ولكن خصائصها الثابتة هي في طلبها للاشباع. فالنسبة لـ لوك، كان العمل أساساً نشاطاً سكرهاً، هدفه فقط حيازة الأشياء القيمة التي يخلقها. ففي حين لم يكن بالإمكان تحديد الأهداف الخاصة للعمل مسبقاً على قاعدة المبدئ الطبيعية (فالقانون الطبيعي بحسب لوك لا يقول إذا كان يجب عينا أن نعمل كتجار أحذية أو في مجال المعلوماتية)، إلا أنه كان يوجد قاعدة طبيعية للعمل. فالعمل والمراكمة للاحدودة للسلع كان في الواقع وسيطتين للتخلص من رعب الموت. فالخوف من الموت يبقى قطعاً سلبياً يسعى كل عمل بشري إلى الاعتماد عه. حتى ولو كان الإنسان الغني يملك أكثر بكثير مما تتطلبه حاجاته الطبيعية، فإن مراكمته المردية للثروة تدفع إليها في نهاية المطاف رغبته في حماية نفسه خلال الأيام الستة والعودة المحتملة للفقر الذي كان يشكل وضعه الطبيعي.
- (8) حول هذه النقاط انظر: Smith, 1989, p. 120; Avineri, 1972, pp. 88 - 89.
- (9) انظر كوجيف عند ستروس 1963، ص 183.

الفصل التاسع عشر: الدولة الشمولية والمنسجمة

- (1) هذه الجملة ترجمت بطرق مختلفة. «مسار الله في العالم، هذه هي الدولة» أو «أطريق الله في العالم هو ما يجب أن تكون عليه الدولة» إلخ. مأخوذ من الإضافة إلى المقطع 258 في فلسفة الحق
- (2) قارن ذلك بهذا التعريف للقومية من قبل أرنست جيلنر: «إن القومية كشعور أو كحركة يمكن تعريفها بشكل أفضل بحسب تعابير مدته [الذي يجب أن تتطابق حسه الوحدة السياسية والوحدة القومية]. إن الشعور القومي هو شعور بالعضب يولد من خوف المبدأ، أو الشعور بالاضى الذي يولد من

تحقيقه. فالحركة القومية هي التي تدفع شعور من هذا النوع. *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 193, p. 1.

(3) هذه الملاحظة أيدتها أيضاً جيلنر 1983، ص 7

القسم الرابع :

الفصل العشرون : «أبرد كلّ الأشباح الباردة»

(1) Nietzsche, *Amis parlait Zarathoustra* (trad. de Maurice Betz), 1^{re} partie, «De la nouvelle idole», Gallimard, 1947 pp 60 - 61

(2) كما لاحظ كوجاف Kojève، هناك في العفيدة المسيحية عصرٌ ما للرغبة في الحياة الخالدة. فالرغبة المسيحية في المعراج يمكن ألا يكون لها من سبب غير عريضة البقاء لطبيعي. إن الحياة الأبدية هي المدجج الأخير للإنسان الذي يتهبده الخوف من نهاية عيفة - سواء هنا أو هناك.

(3) كما رأينا سابقاً، فإن جزءاً هاماً من الصراع حول الأشياء، ذات الطبيعة المادية الطاهرة - ولاية أو حزيمة وطنية - يقف في الحقيقة صراعاً من أجل نيل اعتراف المتصر

(4) كن هذه الألفاظ واردة من العلوم الاجتماعية الحديثة التي تسعى إلى تحديد «القيم» التي تجعل الديمقراطية الليبرالية الحديثة ممكنة. فيحسب دانيال لرنر (Daniel Lerner) مثلاً، «إن العروسة الكبرى هذه الدراسة هي أن القدره الفائقة على معرفة العبر لا يمكن أن يكون النمط الشخصي المهيمن إلا داخل المجتمع الحديث الذي هو صناعي وخضري ومتغف (مُتعلم) ومُشترك» (لرنر 1958، ص 50). ولتقط ثقافة مدنية (Culture civique) الذي استعمله للمرة الأولى إدوارد شيلز (Edward Shils)، كان قد حُدد على أنه «ثقافة ثالثة، لا هي تقليدية ولا هي حديثة، ولكنها تساهم في الاثنين معاً: ثقافة تعددية تتأسس على التواصل والإقناع، ثقافة توافق واختلاف، ثقافة تسمح بالتغيير في كنف الاعتدال»

Dans Gabriel Almond et Sidney Verba, *the Civic Culture*, Boston, Little Brown, 1963, p 8

(5) ورد وصف للوصح المركزي لفضيله التناصح في أمريكا الحديثة في : «The closing of the American Mind» لصاحبه آلان بيلوم (Allan Bloom) (وخاصة في الفصل 1). والذيلة التي يُقابلها التعصب تعتبر اليوم مرفوضة أكثر من أغلب النقائص التقليدية (الطمع، الذعارة، الشر...).

(6) 'نظر العرص العام للشروط الأولية المكسبة للديمقراطية، في أون كل محدد من سلسلة Diamond-Linz تحت عنوان Democracy Developing Countries, Boulder, Lynne Rienner, 1988: 52-2 وأساساً العرض الوارد في المجلد الرابع حول أمريكا اللاتينية

(7) أنظر أيضاً العرض حول هذه الشروط الأولية نفسها في Huntington 1984، ص 198 - 209. لوحدة الوطنية هي الشرط الحقيقي الوحيد المكتسب من 'حل الديمقراطية Par Dankwart Rustow dans «Transitions to Democracy», in comparative politics, 2 (أبريل - نيسان 1970، ص 337 - 363).

(8) يرى صامويل هونتغتون (Samuel Huntington) أن مشاركة عدد كبير من البلدان الكاثوليكية في «الموجة الثالثة» الحالية للديمقراطية تجعل من هذه الأخيرة، بمعنى من المعاني، ظاهرة كاثوليكية مرتبطة بتطور المذهب في اتجاه أكثر ديمقراطية ومسودة مدالسيات. هذه الحاجة تنصن شيئاً من الحقيقة، ولكنها تطرح سؤالاً حول السبب الذي جعل المذهب الكاثوليكي يتغير في ذلك الوقت. فليس في الكاثوليكية ما يبيتها داخلها لإحداث تحول لصالح سياسة ديمقراطية أو لتغيير النية السلطوية وأهروميه التي تجعل من الكنيسة سداً طبعياً لسياسات التسلط. يمكن أن تكون الأسباب الأولى لتغير (1) «عدوى» شرعية الأفكار الديمقراطية التي أصابت الفكر الكاثوليكي (أكثر من كونها صادرة عنه).

(2) ارتفاع مستوى النمو الاجتماعي والاقتصادي الذي حدث في أغلب البلدان الكاثوليكية خلال لستينات

(3) وأخيراً، «العزمة» على المدى الطويل التي استهدمت الكنيسة الكاثوليكية التي أُنعت، بعد أربعاء عام من لتأخر، الطريق التي حطها مارتن لوتثر. أنظر صامويل هونتغتون : «Religion and the Third

- Wawe», in the National Interest, n°24 (1991, été), pp. 29 - 42.
- (9) حتى تركيا فقد تعرّضت لمشاكل في تكريس الديمقراطية منذ علمنة الدولة وقد أحصى فريدم هاوس (Free-dom House)، من خلال السنة والثلاثين بلداً ذات الأغلبية المسلمة، سنة 1984: واحداً وعشرين منها «غير حر» وخمسة عشر «حرّاً بصفة جزئية» وليس هناك أي بلد حرّ حقيقة. راجع: Huntington, 1984, p. 208.
- (10) أنظر العرض حول كوستاريكا (Costor Rica) في Harrison, 1985, pp. 48 - 54.
- (11) هذه الملاحظة هي من قبل Barrington More dans «Social Origins of Dictatorship and Democracy, Boston, Beacon Press, 1966.
- (12) هذه الأطروحة تثير العديد من الأسئلة التي تقلص من إمكانية تفسيرها. فمثلاً، كيف طوّر عدّد كبير من النظم الملكية المركزة مثل السويد، أنماطاً من الديمقراطية الليبرالية «شديدة الاستقرار». بعض المؤلفين يعتبرون الإنقطاع كمقدمة أمام النموّ اللاحق للديمقراطية مثله مثل نقبضه الذي يشكل الاختلاف الرئيسي في تجارب كل من أميركا الشمالية وإجنوية.
- أنظر: هونتغتون Huntington, 1984, ص 203.
- (13) لقد ضاعف الفرنسيون عبر الزمن جهودهم من أجل إحداث قطيعة بينهم وبين تقاليد المركزية، وتدخل في ذلك محاولات ربط السلطة في بعض المجالات كالعليم بهيئات تُنتخب محلياً. وكل ذلك حديث العهد سواء تحت حكومات اليمين أو تحت حكومات اليسار. ويبقى السجّاح النهائي لهذه الجهود في عملية اللامركزية مسألة للنقاش.
- (14) دال (Dhal) (1971، ص 36) يقترح نمواً مقارناً بحسب التسارع الزمني يصدر عن الهوية الوطنية ليصل إلى المؤسسات الديمقراطية الفعلية، ثم من هناك إلى المشاركة الواسعة.
- انظر أيضاً إريك سوردينسر «Political development: Time sequences and Rates of Change», World Politics, 20 (1968): 494: 530.
- (15) الانقلاب على الديمقراطية الشيلية في عام 1973، مثلاً، كان يمكن تصديده لو أُلْ شيلي كانت تحظى بنظام برلماني بدلاً من النظام الرئاسي. وكان بالإمكان عند ذلك عزل الحكومة وإعادة تسوية التحالفات دون تدمير البنية المؤسسية بأكملها.
- حول التعارض بين الديمقراطية البرلمانية والديمقراطية الرئاسية انظر جوان لينز (Juan Linz): «The Perils of Presidentialism» in The Journal of Democracy, 1:1 (hiver 1990), pp 51 - 69.
- (16) هذا هو موضوع جوان لينز في: The Break down of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown and Reequilibration, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.
- (17) حول هذه المسألة العامة، انظر مجدداً: دياموند (Diamond) 1988, pp. 19 - 27, إن الدراسة الجامعية حول السياسات المقارنة لغاية نهاية الحرب العالمية الثانية قد تركّزت حول القانون الدستوري وحول نظريات المشرعين. وتحت تأثير علم اجتماع القارة Sociologie de conitnet، تنكّرت «نظرية التحديث» ما بعد الحرب للسياسة والقانون وتركّزت تقريباً حول العوامل الاقتصادية والثقافية والاجتماعية النخبة فقط من أجل تفسير أصول ونجاحات الديمقراطية.
- وقد رأينا خلال العشريات الأخيرة نوعاً من العودة إلى الأهداف القديمة بالاقتران مع ما نَظر له جوان لينز في جامعة يال (Yale). ودون إنكار العوامل الثقافية والاقتصادية، فقد أدّ لستر وأقرابه بدقّة على استقلالية ومكانة السياسة كما دعوا إلى إعادة التوازن مع المجال التحت - سياسي.
- (18) في عرض فير (Weber)، تتواجد الحرية الغربية، لأن المدينة في الغرب كانت مؤسسة على منظمة للدفاع الدائري تعود إلى المحاربين المستقلين، ولأن الأديان الغربية (اليهودية ثم المسيحية) قد طهّرت العلاقات الطبقية من السحر والخرافة. وتعتبر العديد من التجديدات وخاصة الوسيطة، مثل نظام رابطة النقابات، ضرورية لتفسير ظهور العلاقات الاجتماعية الحرة والمتساوية سبباً، في المدينة الوسيطة، أنظر: La Wirt-schaftsgeschichte de Weber (trad. Américaine) New Brunswick, Transaction Books, 1987, pp. 315 - 337.

(19) حتى ولو كان بديهاً تماماً إمكان بحث مؤسسات ديمقراطية دائمة في الاتحاد السوفيتي عقب إصلاحات الأول لغورباتشوف، فليس هناك (أي عائق ثقافي مطلق يمنع تجذّر هذه المؤسسات في اجيال شتى من مجالات التعليم والعمور والتنمية الاقتصادية... إلخ، يعتبر الاتحاد السوفيتي أكثر حفاً من عديد من العالم الثالث مثل الهند وكوستاريكا اللذين نجحا في عملية المذققة.

الفصل الحادي والعشرون: أصول العمل «التييموسية»

- (1) ذكرها كوجيف في 1947, p. 9
- (2) انظر أعلاه اجزاء الثاني «انتصار آلة النجول»
- (3) أنظر توماس صوييل The Politics and Economics of Race. An International Perspective. New York: Quill, 1983. et «Three Black Histories», in Wilson Quarterly (hiber 1979), pp 96 - 106
- (4) R V Jones, the Wizard War British Scientific Intelligence, 1939 - 1945, New York: Coward, McCann et Geoghan, 1978, pp 199 et 229 - 230.
- (5) الفكرة التي ترى أن العمل مكروه أصولها في التراث اليهودي - المسيحي. في سفر لكتوين العبري، يظهر العمل في صورة الإله الذي يخلق الكون ولكنه أيضاً بمثابة اللعة التي نصيب الإنسان احرد من المنة الأبدية. والحياة الأبدية لن يصعها العمل وإنما تصعها «راحة أبدية» - نظر بروسلاف بليكان Jaroslav Pelikan Commandment of Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Pelikan et al. Comparative Work Ethics: Ludeo-Christian, Islamic, and Esatern, Washington, D.C. Library of Congress, 1985, pp 9 - 19
- (6) هذا الفهم يمكن أن يكون أيضاً لدى لوك الذي يعتبر العمل فقط كوسيلة لإتاحة أشياء باهعة للاستهلاك
- (7) يحاول أحد الاقتصاديين المحدثين أن يفسر سلوك مثل هذا العرد باستعمال تعريف صوري غامض «لمفعة» التي تشمل طبيعتها كل عاتية يسعى الناس في الواقع لتحصيلها
- ويمكن القول إن مدس العمل يحقق من وراء عمله «مفعة نصبة» تماماً كما يقول إن رب لعمل التروتنسي انراهد، يحسب فيبر، يحقق، من خلال أمله في المجاة الأبدية، «مفعة نصية». فكأن الرغبات في المال، وفي المعة، وفي بين الاعتراف، أو في النجاة الأبدية، يمكن أن تجتمع تحت خانة صورية للمفعة. يعني ذلك عدم صلاحية مثل هذه التعريفات الصورية في الاقتصاد لتفسير كل حدث له أهمية بالنسبة لسوك الإنساني. واحتفاظاً بالنظرية ذاتها، يبقى هذا التعريف «الخامع» للمفعة قصراً عن أي تفسير واقعي
- وقد يكون من الحكمة التخلي عن التعريف الاقتصادي الاتفاقي «للمفعة» وحصر استعماله في دلالة محدودة أكثر: إن المفعة هي شيء، يقوم على اشباع «الرغبة الإنسائية، وذلك بالحصول أساساً على امسكات أو بعض التملكات المادية الأخرى. فالزاهد الذي يقوم بمعية إسائة يومية لسده صالح إشباع «يموسي» خالص، يكون من الصعب إذاً اعتباره «مؤجاً لمفعة» هذه الممارسة.
- (8) من بين المؤلفين الذين أشار إليهم فيبر نفسه، والذين لاحظوا العلاقة بين ليرونسانية والرأسالية، الكاتب البلجيكي إميل دو لافالي (Emile de lavoleye): مؤلف لكتاب في الاقتصاد استعمل عن نطاق واسع في الثنيت من هذا القرن - وكذلك الناقد البريطاني ماثيو أرسولد (Matthew Arnold) وآخرون من بينهم الروسي نيكولاي مالكونوف (Nicolai Melgounov)، حوون كيتس (John Keats) وهد. ت. سوكس (H.T. Bouckle). حول ملاحق أطروحة فيبر، انظر: رينولد منديكس: Reinhold Bendix «The Protestant Ethic - Revisited», in Comparative Studies in Society and History, n 3 (Avril 1967), pp. 260 - 273
- (9) العديد من مفاد فيبر لاحظوا ظهور الرأسالية، قبل الإصلاح، مثلاً، في المتحدات اليهودية أو الكاثوليكية الإيطالية كما لاحظ آخرون أن السرمّت لدى بنة فيبر، كان ترمّت ضعيفاً لا يضر إلا بعد انتشار الرأسالية، ويمكن لذلك أن يكون إحدى نتائجها لا مصدرها لها.

ويتضمن قسم من الأدب النقدي حول أطروحة فيبر الأعمال التالية:

Religion and the Rise of Capitalism. New York, Harcourt, Brace and world, 1962; Kemper Fullerton, «Calvinism and capitalism», in Harvard Theological Review, 21 (1929). Ernest Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches, New York, Macmillan, 1950. Werner Sombart, The Quintessence of Capitalism, New York, Dutton and co, 1915; et H H Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge 1933

أنظر أيضاً نقشت في 61 - 60 pp Strauss, 1953, 22. حيث يلاحظ ستروس أن الإصلاح سبقته ثورة من الفكر المسمي العقلاني وهي التي برزت أيضاً التراكم للأعداد لنداء المادي، هذه الثورة تبرز المسؤولية في انتشار شرعية الرأسمالية.

(10) أنظر أيضاً، Emilio Willems, «Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile», in S N. Eisenstadt (ed), the Protestant Ethic and Modernization A Comparative view, New York, Basic Books, 1968, pp 148 - 208; Lawrence E. Harrison, Development Is a State of Mind, David Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

إن «لاهوت التنجيز» المعاصر في أميركا اللاتينية هو الوريث الحقيقي للإصلاح المضاد، بالمعنى الذي يجعله صالحاً لإعطاء الشرعية للمراكمة الرأسمالية العقلانية والأعداد.

(11) لقد ألف فيبر نفسه كتاباً حول المذاهب السائدة في الصين والمهد ليمسّر السبب الذي يجعل الروح الرأسمالية غير ناشئة عن هذه الثقافات. وهذا ليس هو الإشكال نفسه في معرفة ما إذا كانت هذه الثقافات مدعجة أو معيقة للرأسمالية الوافدة من الخارج

حول هذه النقطة، انظر: David Gellner, «Max Weber, Capitalism and the Religion of India», in Sociology, 16.4 (Novembre 1982)

(12) Robert Bellah, Tokugawa Religion, Boston, Beacon press, 1957, pp 117 - 126

(13) المصدر نفسه.

(14) India, A Wounded Civilization, New York, Vintage Books 1978, pp 187 - 188

(15) Gunnar Myrdal, Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations, New York, Twentieth Century Fund, 1968, vol 1, pp 89 - 91, 95 - 96 et 103

(16) هذه الملاحظة يسوقها دانيال بال في: The Cultural Contradictions of Capitalism, New York, Basic Books, 1976, p 21. Voir aussi, Michael Rose, Reworking the Work Ethic: Economic Values and Socio-Cultural Politics, New York, schocken Books, 1985, pp 53 - 68

(17) أنظر: Rose, 1985, p. 66, voir aussi David Cherrington Working Values and Socio-Cultural Politics, New York, Amacom, 1980, pp. 12 - 15 et 73.

(18) حوالي 24% من اليد العاملة الأمريكية التي تعمل دواماً كاملاً كانت تشغل تسعة وأربعين ساعة في الأسبوع أو أكثر في سنة 1989، وهذا الرقم يقرب من الـ 18% من الذين كانوا يعملون لعشر سنوات خدت، بحسب Bureau of labor statistics، وبحسب تحقيق لويس هاريسون يكون معدل عدد ساعات الفراغ في الأسبوع بالنسبة للأمريكيين، قد تقلص من 26.2 في 1973 إلى 16.6 في سنة 1987. هذه الإحصائيات وردت في Peter T. Kilborn, «Takes from the Digital Treadmill», New York Times, 3 juin 1990, section 4, pp. 1 et 3.

Leslie Berkman, «40- Hour Weeek is Part Time fore Those on the Fast Track», los Angeles Times, 22 Mars 1990, partie T, p. 8

(19) حول الاختلاف بين العمال الإنكليز واليابانيين، أنظر: Rose, 1985, pp 84 - 85.

الفصل الثاني والعشرون: «امبراطوريات الحقد، امبراطوريات الاحترام»

(1) Roderik McFarquhar, «The Post - Confucian Challenge», in Economist (9 Fevrier, 1980) pp 67 - 72; Lucian Pye, «The New Asian Capitalism: A Political Portrait», in Peter Berger et Hsin - Huang Michael Hsiao (ed), in

Search of an East Asian Development Model, New Brunswick, Transaction Books 1988, pp. 81 - 98, Pye, 1985, pp. 25 - 27, 33 - 34 et 325 - 326.

(2) في اليابان، العلاقات الاجتماعية الأساسية ليست أفقية (داخل قسمة الأعمار نفسها)، ولكنها عمودية (بين kohai و sempai، «أكبر» و«أصغر»). ولهذا الأمر يصبح بالنسبة للعائلة كما يصبح بالنسبة للجامعة أو لشركة، حيث تتم العلاقة الأولى فيها مع رئيس أكبر عمراً.

أنظر: Chie Nakane, Japanese Society, Berkely et Los Angeles, University of California Press, 1970, pp. 26 sq.

(3) مثلاً، يبدأ المؤلف الأول للوك حول الحكومة، بهجوم صمد روبرت فيلمر Robert Filmer الذي يبحث في كيفية تبرير السلطة السياسية الأبوية (Patriarcale) على نمط العائلة. لمزيد النقاش حول هذا الموضوع، أنظر: Tarkov, 1984, pp. 9 - 22.

(4) ليس هذا من باب الصدفة، فإن لوك يدافع عن حقوق الأطفال ضد بعض أشكال التسلط العائلي، في مؤلفه. Second Traité.

(5) يكشف باي (Paye, 1985) أن العائلة اليابانية تختلف عن العائلة الصينية بتأكيدها على الشرف الشخصي وكذلك على الوفاء للعائلة مما يمكنها من أن تكون أكثر انفتاحاً بإتجاه الخارج وأكثر قابلية للتكيف.

(6) إن العائلة لا تبدو مطلقاً كعامل من عوامل العقلنة الرأسمالية. في الباكستان وفي بعض المناطق في الشرق الأوسط، تكون العلاقات داخل العائلة أقوى في كل الحالات منها في الشرق الأقصى. وهذا يمثل في أغلب الأحيان عائقاً أمام العقلنة الاقتصادية، لأنه يدعم المعايير والاعتبارات القبلية.

في الشرق الأقصى، العائلة لا تتمثل فقط من الأعضاء الذين لا يزالون على قيد الحياة، بل إنها تمتد على خط طويل من الأجيال المتوطين الذين ينتظرون مستويات معينة من تصرف الفرد. فالعائلات القوية تميل هكذا إلى تشجيع نوع من السلوك الداخلي ومن الاستقامة أكثر مما تشجع تكريس المحسوبة.

(7) فضيحة ريكريوت (Recruit scandal) سنة 1989 والفضائح الأخرى التي تسببت في استقالة الوزيرين الأولين (L.D.P.) في سنة واحدة، وكذلك ضياع الأغلبية من الـ Chambre haute de la Diète، تشهد على تأقلم العادات الغربية في النظام السياسي الياباني، رغم أن الـ L.D.P. قد نجح في تحديد الخسائر والمحافظة على سيطرته على النظام السياسي، دون الحاجة إلى الانحراط في أي إصلاح بنيوي، لا على طريقته الذاتية ولا على الطريقة التي يقضي بها السياسيون والبيروقراطيون اليابانيون شؤونهم.

(8) الكوريون الجنوبيون مثلاً، لم يسعوا إلى تقليد الأحزاب الأمريكية (الحزب الديمقراطي أو الجمهوري) وإنما قلّدوا الـ L.D.P. الياباني عند إقامة حزبهم الحكومي.

(9) في السنوات الأخيرة، تم استيراد بعض الممارسات اليابانية في إدارة المؤسسات (الإخلاص للمجموعة وانسجام هذه الأخيرة) إلى الولايات المتحدة وإلى انكلترا مع بعض النجاحات، وكذلك الاستشارات اليابانية المباشرة في المصانع والتجهيز وتظهر في كل مرة صعوبة «استيراد» مؤسسات آسيوية أخرى من شأنها أن تحمل مضموناً أخلاقياً هاماً (مثل العائلة أو معنى الأمة) بالكيفية نفسها، بسبب تجديدها في التجربة الثقافية الخاصة للبلدان التي تمثل مصدرها.

(10) من الصعب معرفة ما إذا كان كوجيف يرى أن نهاية التاريخ تفترض إنشاء دولة شمولية ومنسجمة في الواقع. فهو من ناحية، يتحدث عن نهاية التاريخ في عام 1806، حيث كان نظام النبوة على ما يبدو لا يزال سائماً. ومن ناحية أخرى، من الصعب إدراك دولة عقلانية تماماً قبل إلغاء كل الاختلافات ذات الدلالة الأخلاقية. إن عمله الخاص حول الوحدة الأوروبية يدل على أنه يعتبر عملية إزالة الحدود القومية الموجودة بمثابة الحدث الدال تاريخياً.

الفصل الثالث والعشرون: «لا واقعية» و«واقعية»

(1) 2, 105, III. أنظر I, 37, 40 - 41.

(2) وكذلك كتاب Kenneth Waltz: *Theory of International Politics* (New York, Addison - Wesley).

ley, 1983, pp. 65 - 66) يحتوي على المقطع التالي:

في حين أن التغيرات تزداد كثرة، فإن التواصليات مذهشة فعلاً، وهو ما يمكن السدليل عليه بطرق كثيرة فمن يقرأ لكتاب الأول من الأناجيل المحتفظة للعهد القديم وهو الأحداث التي سقت وأعقت الحرب العالمية الأولى، يدرك فيه معنى التواصلية التي تميز السياسة العالمية ففي القرن الثاني ق م. أو في القرن العشرين ميلادي، تصارع العرب واليهود من أجل مقايها مملكة السيل، بينما ظلت الدول حارح دائرة الصراع نرافب عداوة أو تتدخل فعلياً وحتى مطرح هد الموضوع بشمولية أكثر، يمكن أن سذكر هوبر كمثل شهير وهو يختار معاصره تحاليل نيوسيديد وبطريقة أقل شهرة ولكن مدله هي أيضاً، بذكر لوي ج. هال (Louis J. Halle) الذي استخلص دقة هذه التحاليل بالنسبة لقرنا الذي يتميز بالأسلحة السوية والغرى العظمى

(3) لقد طبع ريبولد نيبوهر (Reinhold Niebuhr) أفكاره حول العلاقات الدولية بإيجاز كبير، وذلك في Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics New York Scribner's, 1928. Le Manuel de Morgenthau est Politics among Nations (New York, Knopf, 1959); وقد

عرف ست طبعات كانت الأخيرة من إخراج: Kenneth Thompson بعد موت مورغنتو.

(4) والتر (Waltz) يميز أصلاً بين الأسباب في مستوى الدول، وبين الأسباب في مستوى نظام الدول.

أنظر: Man, the State, and War, New York, Columbia University Press, 1959.

(5) بين «الواقعيون» قرائنهم مع «الليبراليين الأعمى» مع التأكيد على عبات السلطة وإقانون الدوليين كمصدر للحرب. وفي الحقيقة، كما سنرى ذلك، هذا الغياب يمكن ألا يظهر كعامل نقدي.

(6) انظر، أحد أوجه هذه الحقبة: تعريف العدل نتراسماك (Thrasymaque) («امتياز لأقوى») في جمهوريه أفلاطون الجزء 1، 338 س - 347 أ.

(7) على خلاف العديد من الواقعيين الآخرين غداة الحرب، يرى جورج كان (G. Kennan) أن توسعية روسيا ليست بالضرورة ملازمة لها. ولكنها ناتجة عن توسع روسيا القوي مقروناً بعسكرة الماركسية. لقد كانت استراتيجيتها الأصلية في Containment مؤسسة على انهيار شيوعية سوفياتية منغلقة على ذاتها

(8) لترجمة هذه الحقبة أنظر: صاموئيل هونتغشت: Samuel Huntington «No Exit: The Terrors of Endism», in the National Interest, n°17 (Fin 1989), pp. 3 - 11.

(9) لقد فقد كيث والتر (Kenneth Waltz) الواقعيين أمثال: مورغنتو، كينسهر، ريمون ارون (Raymond Aron)، وستانلي هومان لأنهم يسمحون بتدخل تلونات السياسة المحلية في نظرياتهم الصراعية، مثلاً بأن يميزوا بين الدول «الثورية» والأخرى «الجامدة». وفي المقابل، يبحث هو نفسه في تفسير السياسة الدولية على قاعدة بنية النظام فقط دون أي اعتبار مهما كان نوعه، للخصائص المحلية للأمام التي تكونها وبعمدية قلب فظلية للاستعمال العادي للغة، يعتمد كلمة «احتراية» للدلالة عن النظريات التي تأخذ بعين الاعتبار السياسة المحلية على عكس نظريته هو التي تختزل كامل تعقيد السياسة العالمية في «السق» - الذي لا نعلم من أسسه غير أنه ثنائي القطب أو متعدد الأقطاب. Voir Waltz, 1983, pp. 18 - 78.

(10) حول هذه النقطة، انظر: والتر 1983، ص 70 - 71 و 161 - 193. بطرياً ينبغي لنظام متعدد الأقطاب، مثل «إنسجام الأمم» التفليدي في أوروبا، أن يتمتع ببعض الامتيازات بالنسبة لنظام ثنائي القطب، لأن تحريك أي عصر منه يمكن أن يخل سريعاً بتوازنه بسبب تغيير في أجنحته. إضافة إلى أن لقره التي تكون موزعة بشكل أكثر عمومية تجعل التغيرات الصغيرة والهامشية في التوازن تسبوعب الاختلافات. غير أن هذا الأمر يصلح أكثر في فضاء ملكي حيث تكون الدول حرة تماماً في خلق التحالفات بينها أو في تقويضها، كما يمكنها أن توازن مادياً قوتها سواء بإضافة، محافطات أو بالتقليص منها. وفي عالم تهذب فيه القومية أو الإيديولوجيا حرية الدولة وتدفعها إلى إنشاء تحالفات، تصبح التعددية في كل الحالات سلبية. وليس مدياً معرفة إذا ما كانت الحرب العالمية الأولى نتيجة لتعددية الأقطاب أم لتعددية قطبة مهتزة نشه من حين إلى آخر الثنائية القطبية. لقد أتمدت كل من ألمانيا والنمسا - المجر، بفعل عمموعة متراسطة من الأسباب القومية والإيديولوجية، في تحالف ثابت نوعاً ما. ولقد دفعتا بذلك بقية أوروبا إلى تحالف مماثل ومصاد لها. وقد سرع التهديد صد الاندماج النمساوي والمتمثل في القومية الصربية، في النسق الذي أصبح ثنائي القطب وعلى درجة كبيرة من المشاشة في الحرب

- (11) Niebuhr, 1982, p. 110.
- (12) Henry A. Kissinger, *A world Restored: Metternich, Castlereagh, and the Problems of Peace, 1812 - 1822*, Boston, Houghton Mifflin, 1957, spécialement, pp. 312 - 332.
- (13) Morgenthau, 1959, p. 13.
- (14) المصدر نفسه، من ص 1 إلى 3.
- (15) Niebuhr, 1932, p. 233.
- (16) الاستياء الوحيد هو بالطبع الاستجابة للهجوم على كوريا «شالية سنة 1950، الذي لم ينته إلا لأن الاتحاد السوفيتي قاطع عندها الأمم المتحدة.
- (17) حول البحث الجامعي لكيسنجر، أنظر بيتر ديكسون: Peter Dickson, *Kissinger and the Meaning of History*, Cambridge University Press, 1978.
- (18) John Gaddis, «One Germany - in Both Alliances», in *New York Times*, 21 mars 1990, p. A 27.
- (19) John J. Mearsheimer «Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War», in *International Security*, 15: 1 (été 1990), pp. 5 - 56.

الفصل الرابع والعشرون: «سلطة العاجزين»

- (1) أنظر مثلاً: Mearsheimer, 1990, p. 12.
- (2) تأتي محاولة تطهير نظرية «الزمن من كل اعتبارات السياسة الداخلية، من رغبته في أن تكون نظريته صامدة وعلمية، وأن يحافظ على التمييز، بحسب تعبيره، بين المستويات «التوحيدية» و«البنوية». لتسهيل فالبناء النظري الواسع الذي أقامه بجهوده في البحث عن القوانين المنظمة والكونية للسلوك الإنساني في السياسة الدولية ينتهي في «نصر المطالب إلى سلسلة من الملاحظات المعادية جداً حول سلوك الدولة والتي يمكن أن نلخصها في هذه الملاحظة: «إن توازن القوى هام»
- (3) أنظر جواب الأثينيين الذي جاء بعد النداء الذي وجهه الكورنثيون (Corinthiens) للأسارطيين في ثوسديد «تاريخ حرب البيلوبونيز» 1، 76. لقد أقاموا بذلك التكافؤ بين أثينا وإسبارطة برغم الدعم الذي تعطيه هذه الأخيرة للموضع القائم.
- (4) أنظر أيضاً حججهم في حوارهم الملم مع الميليّين (Les Meliens) (V, 85sq).
- (5) تنشأ المشكلات عادة لما يكون نمو الجيران متساوياً، وهي وصية كثيراً ما تثير الأخقاد. ولمواجهة مثل هذه الحالة، فإن الدول الرأسمالية الحديثة لا تستميت في إفشال نجاح جيرانها، بل تسعى إلى تجاوزها.
- (6) للاطلاع على العلاقة المتبادلة بين القوة والشرعية وعلى نقد المفاهيم المبسطة لـ «سياسة القوة»، انظر: Max Weber, «Politics as Vocation», pp. 78 - 79, et «The Prestige and Power of the 'Great powers'», pp. 159 - 160.
- (7) هناك اعتراض مماثل للألق «الاستراتيجي» للنظرية الواقعية لكينث ويلتز، ولكن في إطار ماركسي، قدمها روبرت ف. كوكس: Robert W. Cox, «Social Forces, States, and World Orders», in Robert Keohane (ed), *Neorealism and its Critics*, New York, Columbia University Press 1986, pp. 213, 216.
- (8) Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and social Classes*, New York, Meridian Books, 1959, p. 69.
- (9) المصدر نفسه، ص 5.
- (10) لم يستعمل شومبتر مفهوم التيموس، بل إنّه، على العكس، أعطى تفسيراً وطبيعياً أو اقتصادياً للصراع «اللامحدود من أجل «الفتح» كما لو كان ذلك امتعاضاً لزمان يكون فيه تطبيقاً مكسباً للبقاء.
- (11) لقد تأكد هذا الأمر حتى بالنسبة للاتحاد السوفييتي حيث عرف الذين قُتلوا في أفغانستان أهمية سياسية كبرى حتى تحت نظام بريجنيف الذي لم يكن يتوقعه المراقبون الأجانب.

(11) أتت من هذه الاتجاهات لم تنافسها الدرجة العالية من العنف الذي يحدث اليوم في المدن الأميركية، ولا تواجد العنف الذي غدا شائعاً في الثقافة الشعبية. وبالنسبة للأغلبية في الطبقات المتوسطة في كل من أميركا الشمالية، وأوروبا وآسيا، فإن التجربة الفردية للعنف أو للموت هي أقل بكثير منذ قرنين أو ثلاثة. وذلك بسبب التطورات التي تمت في ميدان الصحة حيث تناقصت نسبة الوفيات في صفوف الأطفال وارتفعت نسبة الأمل في العيش. وقد يكون التمثيل الذي تصوّره الأفلام للعنف انعكاساً للخاصية غير المعتادة لهذا الحدث في حياة الناس الذين سيواجهون هذه الأفلام.

Tocqueville, vol. II, G.F. Flammarion

(12)

Retreat from Doomsday: The Obsolescence of : بعض هذه الملاحظات قدمها جون ميلر في كتابه:

(13)

Major War, New York, Basic Books, 1989.

يرى ميلر أن اختفاء العبودية والثباتية كأمثلة على ممارسات من العظم هيمنت طويلاً وقد ألغيت في العالم الحديث، ويرى أن الحرب بين البلدان المتقدمة يمكن أن تشكل الاتجاه نفسه. لميلر الحق في تسجيل هذه التغيرات، ولكن وكما أشار إلى ذلك كارل كايزن (Carl Kaysen)، فإنها كانت بمثابة ظواهر معزولة انحلت موقعها خارج النسق العام للتطور الاجتماعي للإنسانية خلال القرون الأخيرة. إن إلغاء العبودية وكذلك الثباتية له جذوره المشتركة في إلغاء العلاقة سيد - عبد الذي جاءت به الثورة الفرنسية وتحول الرغبة في الاعتراف بالسيّد إلى اعتراف علاقته بالنسبة الكونية والمنسجمة. في العصر الحديث، أصبحت الثباتية مكتملاً لاحلاقة السيّد الذي يبين إرادته في المحازمة بحياته داخل صراع مرير. فالسبب الأساسي لانحيار العبودية والثباتية والحرب، هو نفسه: ميلاد الاعتراف العقلاني.

(14) بعض هذه الملاحظات العامة قدمها كارل كايزن في دراسته المتارة لمحاولة جون ميلر «Is War Obsolete?», in International Security, 14: 4 (Printemps 1990), pp. 42 - 64.

(15) انظر مثلاً جون كاديس (John Gaddis): The long Peace: Elements of Stability in the Postwar International system», in International Sécurité, 10: 4 (printemps 1986), pp. 99 - 142.

(16) في الحقيقة، لقد كانت الأسلحة النووية ذاتها، سبباً في الأزمة الحادة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة خلال الحرب الباردة (قضية الصواريخ إلى كوبا). ولكن هنا أيضاً بقي أفق الحرب النووية مانعاً من تحويل الصراع إلى مواجهة مسلحة واقعية.

(17) أنظر مثلاً دين ف. بابست Dean V. Babst «A Force for Peace», in: Industrial Research, 14 (Avril 1972), pp. 55 - 58, Ze'ev Maoz et Nasrin Abdolali «Regime Types and International Conflict, 1816 - 1976», in Journal of Conflict Resolution, 33 (Mars 1989) pp. 3 - 35; enfin, R J Jummel, «Libertarianism and International Violence», in Journal of Conflict Resolution, 27 (Mars 1983), pp. 27 - 71.

(18) هذا التعريف يرتبط، نوعاً ما، بتعريف دويل (Doyle) للديمقراطية الليبرالية. فقد دخلت انكساراً والولايات المتحدة سنة 1812 في حرب لما أصبح الدستور البريطاني يتوافر على مجموعة من الخصائص الليبرالية. يتجاوز (Doyle) هذا المشكل باعتباره أن التحول البريطاني نحو الديمقراطية لم يتم إلا بالتصويت على إصلاحات بيل (Bill) سنة 1931. هذا التاريخ هو تحكّمي نوعاً ما. فالانفتاح في بريطانيا العظمى بقي محدوداً جداً إلى تاريخ متقدم من القرن العشرين وهو لم يمتد، بالتأكيد، إلى المستعمرات في عام 1831. ورغم ذلك تبقى استنتاجات دويل صحيحة ولكنها مزعجة.

Michael Doyle, «Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs», 1^{er} et 2^{em} partie, in Philosophy and Public Affairs, 12 (été, parution 1983), pp. 205, 235 et 323 - 353. Liberalism and World Politics», in American Political Science Review, 80 (Decembre 1986), pp. 1151, 1169.

(19) لتوضيح التغيرات التي طرأت على مفهوم «المصلحة الوطنية» السوفيتية أنظر، ستيفن سستانوفيتش Stephen Sestanovitch. «Inventing the Soviet National Interest», in the National Interest n°20 (été 1990), pp. 3 - 16.

(20) V. Khoukine, S. Karaganov et A. Kortounov, «The Challenges of Security: Old and New», Kommunist (1^{er} janvier 1988).

- (21) يرى والتر أن الإصلاحات الداخلية في الاتحاد السوفيتي كانت ناجمة عن التغيرات الحاصلة في المحيط الدولي. وأن البريسترويكا ذاتها ينبغي أن تُعتبر إثباتاً للنظرية الواقعية. وكما أشربا أعلاه، يتأكد تقريباً كون الضغوط والمناسبات العالمية أدت ونسبة كبيرة إلى دعم الإصلاحات في الاتحاد السوفيتي، ويمكن أن تبرر النظرية الواقعية إذا ما أجرت خطوة إلى الوراء من أجل خطوتين إلى الأمام لتدرك تاريخاً أكثر جِدَّة. ولكنها غيّبت نهائياً التغيرات الأساسية في الأهداف القومية التي نشأت في الاتحاد السوفيتي، وكذلك في القواعد ذاتها التي تقوم عليها القوة السوفيتية منذ 1985. انظر: تمحاليه في الـ United States Institutes of Peace Journal, 3/2 (Juin 1990), pp. 6 - 7.
- (22) يلخص ميرشهايمر (Mearsheimer)، في موحز عام المائتي سنة من السلم بين الديمقراطية الليبرالية في ثلاث حالات: انكلترا ودولالات المتحدة، انكلترا وفرنسا، الديمقراطية الغربية بعد 1945. وبدابة بالثال الأمريكي - الكندي، يثيّن، ولا فائدة في ذكرها، أن هناك أمثلة كثيرة مشابهة. انظر أيضاً: هونتسمن، 1989، ص 6 - 7.
- (23) هناك أقلية من الناس في ألمانيا اليوم تطالب بالعودة إلى الأراضي الألمانية التي توجد الآن في كلّ من بولونيا وتشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفيتي. هذه المجموعة تتكوّن أساساً من أولئك الذين تم طردهم من تلك الأراضي بعد الحرب العالمية الثانية، أو ممن ينحدرون منهم. ولقد أعلن برلمانا كل من الألمانيتين عندما كانا منفصلتين وكذلك برلمان ألمانيا الموحدة، التخلي عن هذه الدّعاوى إنْ ظهر نسبة من الروح النّارية الدّالة سياسياً، في ألمانيا الديمقراطية ضد بولونيا الديمقراطية، يمكن أن تكون امتحاناً هاماً للأطروحة القائلة إن الديمقراطية الليبرالية لا تتصارع فيها بينها.
- (24) 1955, Schumpeter، ص 65.

الفصل الخامس والعشرون: «المصالح القومية»

- (1) William L. Langer, «A Critique of Imperialism», in Harrison M. Wright (ed) the «New Imperialism»: Analysis of late Nineteenth - Century Expansion, Lexington, D.C. Heath, 1976, 2nd édition, p. 98.
- (2) حول هذه النقطة، أنظر Kaysen, 1990, p. 52.
- (3) إن هذه الثقة نفسها، وليس خطأ مهاباً لتعددية الانقطاب، هي التي تفسّر انهيار الإنسجام الأوروبي في القرن التاسع عشر واندلاع الحرب العالمية الأولى في آخر الأمر. ولو أن الدّول واصلت انتظامها بحسب المبادئ الوراثية للشرعية، لكان أكثر سهولة بالنسبة لإنسجام الأمم الأوروبية أن تتدارك أمرها تجاه القوة الألمانية الصاعدة، وذلك بسلسلة من التغيرات في التحالفات. وفي الحقيقة، دون المدد القومي، ما كانت ألمانيا لتتوحد من جديد.
- (4) عدد من هذه الملاحظات أوردها أرنست جيلنر (Ernest Gellner) في: Nations and Nationalism, Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- (5) انظر مثلاً: «The End of History - or of Liberalism?», in National Review, 27 Octobre 1989, pp. 33 - 35.
- (6) جيلنر، 1983، ص 34.
- (7) إن الأرستقراطية الرّوسية الناطقة بالفرنسية هي ربما الحالة الأكثر تطرّفها، ولكننا نحد في أغلب البلدان تقريباً، اختلافات في اللهجة في اللغة المتداولة بين الأرستقراطية والقررية.
- (8) ينبغي أن نكون حذرين حتى لا نطبق ميكانيكياً هذا النوع من التفسيرات الاقتصادية للقومية. فحتى لو بدأ لقطاع واسع، أن القومية ناجمة عن عو التصنيع، فإنّ الأيديولوجيات القومية يمكن أن تستقل بحياتها تماماً عن مستوى النمو الاقتصادي في بلد من البلدان. وكيف يمكن أن نفسر إذا الحركات القومية في بلدان لا تزال في مرحلة قبل التصنيع مثل كمبوديا أو اللاوس بعد الحرب العالمية الثانية.
- (9) هكذا فعل أناتورك الذي كرّس وقتاً طويلاً في نهاية حكمه لإجراء وبحوث تاريخية ولغوية، بحيث تخدم فعلياً كأساس لنوع الوعي القومي التركي الجديد الذي كان يأمله.

- (10) جيلنر، ص 113.
- (11) أنا مقتنع طبعاً، بوجود أحزاب ديمقراطية - مسيحية قوية في أوروبا كلها. ولكن، لكونها «ديمقراطية» قبل «أن تكون «مسيحية»، وكذلك الطبيعة العلمانية لتأويلها للمسيحية تسمح بقياس الانتصار الذي حققته الليبرالية على الدين. فلقد اختفى الدين المتعصب والمضاد للديمقراطية من السياسة الأوروبية مع موت فرانكو.
- (12) ينتهي جيلنر هذه الوجهة المستقبلية لتطور القومية (1983).
- (13) هناك بالطبع، جناح من الحركة القومية الروسية التي بقيت شوفينية وأميرالية وهي ممثلة بنسبة كبيرة في القيادة العليا الحالية للقوات المسلحة السوفييتية، وكما يمكننا توقعه، هناك القوميون الإمبرياليون من النمط القديم في الأحزاب الأقل نمواً في أورازيا L'Eurasie. ويمكن أن تكون قومية سلوبودان ميلوزيفيك الشوفينية (Slobodan Milosevic)، مثلاً جيداً.
- (14) يعتبر ميرشهايمر (Mearsheimer) القومية - مرضياً - بمثابة الوحة الوحيد للسياسة الداخلية الذي يحده هامناً بالنسبة إلى أفق السلم والحرب. فهو يعرف «القومية» (L'hypernationalism) كمصدر أساسي للصراع، وهو يرى أنه هو ذاته ناتج عن المحيط الخارجي، أو بصفة تبادلية، عن التعليم الحاطي، لتأريخ القومي في المدارس. لا اعتقد أن ميرشهايمر يعتبر أن نشأة القومية والقومية هما عامل صدفة، وإنما هما نشأتان في سياق تاريخي واقتصادي واجتماعي خاص، وأنها، كبقية الظواهر التاريخية، خاضعتان للقوانين الداخلية للتطور (1990, pp. 20 - 21 et 55 - 56). 1.
- (15) عندما فاز «الاتحاد من أجل الاستقلال» الذي ألقاه زلياد غامساخورديا (Zviad Gamsakhourdia) بالانتخابات في جورجيا سنة 1991، كان أحد أول مقاييسه، أن يتخلى عن الصراع ضد الأقلية الأوسيتية (Ossete)، ورفضاً لهذه الأخيرة كل الحقوق في الاعتراف بها كأقلية قومية منفصلة، هذا الموقف المناقض لموقف بورس يلتسن، الذي ضمن وجود القوميات التي تشكل جمهورية روسيا وذلك بتأكيد أن الوحدة مع روسيا ستكون اختيارية تماماً.
- (16) من الأهمية بمكان الاستنتاج أن العديد من المجموعات القومية الجديدة تبحث عن السيادة برغم أن أصحابها ومواقفها الجغرافية تجعلها عسكرياً غير قادرة على الحياة، على الأقل بحسب مسلمات الواقعية. وهذا الأمر يعني أن نظام الدول لا يعتبر خطيراً بالدرجة نفسها التي كان عليها وأن الحجة التقليدية للحفاظ على الدول العظمى - الدفاع القومي - ليست محدثة كما كانت أيضاً.
- (17) هناك بالتأكيد الكثير من الاستثناءات الهامة هذه القاعدة، مثل احتلال الصين للتيبت. احتلال إسرائيل للضفة الغربية الأردنية ولقطاع غزة، وضم الهند للغوا (Gao).
- (18) لقد أشرنا أكثر من مرة إلى أن آياً من الحدود القومية في إفريقيا، رغم لاهفلاتيتها (حيث يتقاطع فيها خطوط فصل قبلية وعرقية)، لم يتغير بنجاح منذ الاستقلال.
- Yehoselat Harbaki, «Direction of Change in the World Strategic Order: Comment on Adress by Professor Kaiser», in The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988, Adethi Papers N°237, Londres, International Institute for Strategic Studies, 1989 II^{ème} partie, pp. 21 - 25.

الفصل السادس والعشرون: «نحو وحدة سلمية»

- (1) هذا التمييز يقابل بشكل كبير التمييز القديم بين الشمال والجنوب، أو بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية. وهذه المقابلة ليست نائمة بما أن بعض الدول النامية مثل كوستاريكا أو الهند هي ديمقراطيات ليبرالية فعلية، بينما بعض الدول المتقدمة كالألمانيا النازية كانت استبدادية.
- (2) لمعرفة وصف السياسة الخارجية السال - واقعية، أنظر: ستانلي كوبر Stanley Kober «Idealpolitik», in Foreign Policy, n°79 (été 1990), pp. 3 - 24.
- (3) أحد أهم الأسلحة في الصراع الأيديولوجي، كانت فاعلية بعض المنظمات مثل إذاعة أوروبا الحرة، إذاعة

الحرية، صوت أميركا. . هذه الإذاعات كانت تبتّ بشكل متواصل باتجاه الاتحاد السوفيتي طيلة الحرب الباردة. ورغم اللامبالاة والإهانات الصادرة من قبل الواقعيين الذين لا يرون في الحرب الباردة غير نضالٍ مدركاتٍ ورؤوساً نووية، فإنّ الإذاعات التابعة للولايات المتحدة قد أنشأت دورها الأساسي في الإبقاء على فكرة الديمقراطية في أوروبا الشرقية حيّة

(4) مقتطف من الأطروحة السابعة من *Une idée d'Histoire Universelle*، لقد كان كانط مشدوداً بصفه خاصّة للفكرة القائلة إنّ تطوير الإنسانية لا يمكن أن يحلّ مشكل العلاقات الدوليّة، لأن ذلك عتخ إلى «عمل داخلي طويل المدى يقوم به كلّ جسم سياسي من أجل تربية مواطنيه» (المصدر نفسه)

(5) لعلّ كسط نفسه لا ينظر إلى السّلام الدائم كمشروع تطبيقي. حول هذه النقطة، أنظر مقالة كيث ولتر Kenneth Waltz «Kant, Liberalism and War», in *American Political Science Review*, 56 (1962) pp 331 - 340.

(6) يحدّد كانط دستوراً جمهورياً يقوم «أولاً على مبادئ حرية أعضاء المجتمع (ماعتبارهم بشراً)، ثانياً على مبادئ استقلالية الكلّ إزاء تشريع مشترك (ماعتبارهم رعية)، وثالثاً على قانون المساواة بينهم (ماعتبارهم مواطنين)». مقتطف من «السّلام الدائم».

(7) المصدر نفسه، ص 98

(8) أنظر: Cart J. Friedrich, *Inevitable Peace*, Cambridge, Harvard University Press, 1948, p. 45.

(9) مع نهاية الحرب الباردة وبروز الحركات الإصلاحية في كلّ من الاتحاد السوفيتي والصين، خسرت الأمم المتحدة بعضاً من ضعفها الموروث. فقرار الحصار الاقتصادي الذي اتّخذه مجلس الأمن بشكل غير مسبوق ضد العراق، والسّباح باستخدام القوة المسلّحة بعد غزو الكويت مثلاً، هي طريقة في العمل الدولي الذي أصبح ممكناً. ولكن هذا المجلس ما زال معرضاً لبعض العثرات من قبل قوى مثل روسيا والصين اللتين بدلتا متردتين في شأن طريق الإصلاحات في حين بقيت الجمعية العامة تسيطر عليها دول غير حرة. ولذلك أصبح مبرراً التساؤل عما إذا صارت «الأمم المتحدة» قاعدة «لنظام دولي جديد» بالنسبة للجيل القادم.

(10) الـ G.A.T.T. لا يطلب من أعضائه أن يكونوا ديمقراطيين. ولكن هناك مقاييس صارمة حول ليبرالية اقتصادهم.

القسم الخامس:

الفصل السابع والعشرون: في مملكة الحرية

(1) (الملاحظة في أسفل الصفحة) Kojève, 1947, p. 435
(2) حول هذه النقطة، انظر Gellner, 1983, ص 32 - 34 و36.
(3) إن الاستعمال الذي أجراه كوجيف لعبارة «مجتمع بدون طبقات» لوصف أميركا في حقبة ما بعد الحرب، وهومن الدقة بحيث يمكن حمله على أكثر من نطاق، ليس على ما يبدو ماركسياً.

(4) Tocqueville, op. Cit.

(5) Voir: Milovan Djilas, *The New Class: An Analysis of the Communist System*, New York, Praeger, 1957

(6) ركّر النقد اليساري كلّ تقريباً لمفالي الأصلي «نهاية التاريخ» على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المعقدة في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، ولكن أبداً من هذه الانتقادات لم تقترح بصورة مكشوفة التحلي عن المبادئ الليبرالية مغبة حل تلك المشاكل، كما فعل ماركس ولينين في حقبة أخرى. انظر على سبيل المثال:

Marion Donhoff, «Am Ende aller Geschichte?», in *Die Zeit*, 22 septembre, p. 1
André Fontaine, «Après l'Histoire, l'ennui?», *Le Monde*, 27 sep : 1989, p 1 و

(7) بالنسبة للذين يعتقدون أنّ ذلك منظور بعيد، فليتمحصوا على سبيل المثال قائمة والمظاهرات الخاصة بالاضطهاد في معهد Smith College؛ أنها تتضمن ما جرى تسميته بالمظهرية Lookism، وهي الاعتقاد بأن المظهر هو علامة على قيمة الشخص، مذكورة في *Wall Street Journal* 26 نوفمبر 1990، ص A10.

- (8) حول هذه النقطة، بالعلامة مع نظرية العدالة لـ John Rawls انظر: Allan Bloom, «Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophie», in *Giants and Dwarfs*, New York, Simon & Schuster, 1990, p. 329.
- (9) Tocqueville, v. II, G.F. Flammarion.
- (10) Alain Besançon, «Le drame est encore devant nous, in *Commentaire*, n°47 (automne 1989), pp. 476 - 477

الفصل الثامن والعشرون: أناس بدون جرأة

- (1) Nietzsche, *La volonté de puissance* (trad. G. Bianquis), Paris, Gallimard, 1950, I: 18.
- (2) Voir Nietzsche, *la Généalogie de la morale* (trad H. Albert) Paris Gallimard, 1964, 2: 11, 2: 20.3: 18; Par - delà le bien et le mal (trad. G. Bianquis), Paris, Gallimard, 1952, aphorismes 46, 50, 51, 199, 202, 203 et 229
- (3) Voir Nietzsche, (Par-delà le bien et le mal, op. cit., aphorisme 260. Voir également l'aphorisme 260: isme 260: بصدد الزهو والاعتراف «بالإنسان العامي» في المجتمعات الديمقراطية.
- (4) انظر النقاش حول الاعتراف في ردود شتراوس على كوحيف في: Strauss, *On Tyranny*, 1963, p. 222. انظر أيضاً رسالة كوجيج 22 آب 1948، حيث يقترح أن هيفل نفسه كان يعتقد أن الحكمة وليس فقط الاعتراف هي ضرورة لإرضاء الإنسان، وبالمحصلة فإن «دولة النهاية يرجع وضعها الممتاز إلى الحكمة، ومدى هيمنة الحكمة [...] وليس على عموميتها ونجاستها بحد ذاته». مذكورة في Gourevitch et Roth.
- (5) California Task Force to Promote Self-Esteem and Personal and Social Responsibility خرجت من بنات أفكار البرلماني John Vasconcellos الذي نشر تقرير النهائي نحو منتصف «Courts. Parents Called Too Soft on Delinquents», in *Los Angeles Times*, 1989, p. A3. 1^{er} dec. 1989, p. A3.
- (6) تعرف الحركة نفسها California Task Force التقدير الذاتي Auto-estimation بالعبارات التالية: «تقدير قيمتي وإهميتي الخاصة وامتلاك قوة الشخصية بأحد نفسي بالحسبان والعمل بمسؤولية مع الآخرين». والكثير يقوم على الجزء الثاني من التعريف كما يسه أحد الانتقادات، وعندما تتولى «حركة التقدير الذاتي» إدارة مدرسة، يتعرض الأساتذة لضغوط بغية قبول الأطفال كما هم. وفي سبيل جعل الأطفال في راحة، ينبغي تجنب أي نقد وأية خصومة من شأنها من حيث الأساس أن يؤدي إلى الإخفاق» انظر: Bech An Krier «California's Newest Export», in *Los Angeles Times*, 5 Juin, 1990, p. E 1.
- (7) انظر على سبيل المثال: Par - delà le bien et le mal, op. cit., aphorismes 257 et 259
- (8) Platon, *la République*. Livre VIII 561 c - d. انظر:
- (9) Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, op. Cit.
- (10) Nietzsche, *Bon et Mauvais Usage de l'Histoire*, op. cit.
- (11) إنها الطريقة التي بواسطتها أصبحت النسبية النهضوية جزءاً من ثقافتنا العامة، والعلامة - التي كانت فيها مضي رعب نيتشه - البارزة اليوم في أميركا. وقد شرحها نالتن: Allan Bloo, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1988, ص 141 - 240 بصورة خاصة.
- (12) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit.
- (13) ماكس فير بشكل مثلاً آخر: شكواه من «غيبية الأمل» في العالم بمواجهة التعميم البيروقراطي والمقالات، وخشيته من أن تشق الروحانية الطريق أمام مختصين بلا روح وحسنيين (اتباع المذهب الحسي) بدون قلب، شكواه تلك معروفة جيداً. انه يرفض حضارتنا المعاصرة في الفقرة التالية: «بعد النقد المدمر لنتشه ضد هؤلاء الناس الآخرين: الذين «ابتدعوا السعادة» أي تقنية السيطرة على الحياة المبني على العلم - أحب أن أ طرح جانباً أيضاً التفاؤلية الساذجة التي جرى الاحتفاء بواسطتها بالعلم - كطريق للسعادة. من يعتقد بهذا

- ما خلا بعض الأولاد الكبار في مقاعدهم الجامعية أو مكاتب النشر؟ انظر:
- Science as a Vocation, in From Max Weber: Essays in Sociology, New York, Oxford University Press, 1946, p. 143.
- Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, v. II. G.F. Flammarion. (14)
- Tocqueville, op. cit. v. II. (15)
- M^{me} Périer, «La vie de M. Pascal», in *Pascal, Pensées*, Paris, Garnier, 1964, انظر: (16)
- pp. 12 - 13.
- Eric Temple Bell, *Men of Mathematics*, New York, Simon & Schuster, 1937, pp. 73 et 82. (17)
- Kojève, 1947, pp. 434 - 435. (18)
- (ملاحظة في أسفل الصفحة)
- انظر أعماله الفصول حول العلاقات الدولية، في القسم الرابع. (19)
- كوجيف يؤكد «إذا أصبح الإنسان حيواناً مرة أخرى، فإن فتوه، هياماته، ألعابه ينبغي أن تصبح بدورها «طبيعية». ينبغي أن يكون مقبولاً إثر نهاية التاريخ، أن يقيم البشر أبنيتهم وأشغالهم الفنية كما نبني الطيور أعشاشها وكما تخطط العناكب بيوتها، وسيقيمون حفلات موسيقية على طريقة الضفادع والزيران، وسيلعبون كصغار الحيوانات، وسيتمتعون من الحب كحيوانات راشدة». كوجيف 1947، (ملاحظة في أسفل الصفحة) p. 436.
- Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne (Paris, Gallimard, 1972) كان مشروع كوجيف الأقصى يشتمل على كتابة عمل بعنوان (21)
- [التاريخ المعقول للفلسفة الوثنية]. وفيه كان يأمل تضمين الدائرة الكاملة للخطابات الإنسانية العقلانية. داخل هذه الدائرة، التي تبدأ بالملاسفة القيسراطين وتنتهي بهيجل، بحيث ينبغي أن تتركز كل الفلسفات الممكنة في الماضي والمستقبل. Voir Roth, 1985, pp. 330 - 301.
- Kojève, 1947, p. 160. (22)
- كتب شراوس (1963 ص 223): «إن الدولة التي يفضلها يُزعم بأن الإنسان يمكن أن يكون مكتفياً بصورة صحيحة هي التي تلاشي فيها «إنسانية الإنسان»، أو التي فيها يفقد الإنسان إنسانيته. تلك هي دولة «الإنسان الأخير» عند نيتشه». (23)

الفصل التاسع والعشرون: أحرار وغير متساوين

- (1) هذه الملاحظة قدمها Harvey Mansfield في 1 - 20, pp. *Taming the Prince*, 1989.
- (2) (ملاحظة في أسفل الصفحة) Kojève, 1947, p. 437.
- (3) انظر: John Adams Wettergreen, «Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity», in *The Western Political Quarterly*, 26:1 (Mars 1973), pp. 109 - 129.

الفصل الثلاثون: حقوق كاملة واجبات ناقصة

- (1) Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, v. I. [G.F. Flammarion.
- (2) إذا كان توكفيل من أشهر أنصار الحياة التعاونية في المجتمع الحديث، فإن هيجل يقترح بعض الأطروحات الشبيهة إلى حد ما لصالح هكذا «مؤسسات وسيطة» في فلسفة الحق. إنه يعتبر بالطريقة نفسها أن الدولة الحديثة هي جذ كبيرة وجد لاشخصية بحيث تستطيع أن تكون مصدراً ذا معنى كهوية؛ ويرى أن المجتمع ينبغي أن ينظم في Stände (طبقات أو «دول») فلاحية، طبقة وسطي، وإدارة بيروقراطية. والطوائف التعاونية [Corporations] التي يقترحها لم تكن رابطة نقابية (قروسطوية) guildes مغلفة، ولا أداة تابعة للدولة الفاشية، ولكن جمعيات منظمة بصورة تلقائية بواسطة المجتمع المدني، تخدم كمقر للجباة والفضيلة. على هذا الصعيد يختلف هيجل هو نفسه عن التفسير الذي يعطيه كوجيف. فالدولة «الشمولية والمتجانسة» عند كوجيف لا تترك أي مكان للهيشات «الوسيط» كالتجانسة التعاونية أو Stände؛ والعبارة

- نفسها تحيل إلى مجتمع أكثر ماركسية من مجتمع لا وجود فيه لأية مرتبة بين أفراد أحرار، متساوين، وحرين، وبين الدولة. حول هذه النقطة انظر أيضاً: Smith, 1989, pp. 140 - 145.
- (3) هذه الآثار يتم تعويضها إلى حد معين بتحسينات في مجال التواصل، التي تسمح لأنماط من الجمعيات بالظهور بين أشخاص مشتتين جسدياً، ولكنهم مرتبطون بمصالح وأهداف مشتركة.
- (4) كشرح لهذه النقطة انظر: Thomas Pangle, «The constitution's Human Vision», in *the Public Interest*, n°86 (hiver 1987), pp. 77 - 90.
- (5) كما ذكرنا أعلاه، فإن قوة الجماعة الأسبوية متحصلة على حساب الحقوق الفردية والتسامح: فالحياة العائلية تخرج إلى النبد الاجتماعي لأولئك الناس الذين ليس لديهم أطفال؛ والامتنالية الاجتماعية في بعض الميادين كاللباس، التعليم، الأفضليات الجنسية، الوظيفة إلخ هي مدعومة بشدة.
- ودرجة التعارض بين الدفاع عن الحقوق الفردية والتسامك الجماعي يظهر بوضوح في حادثة طائفة Inkster (ولاية ميشيغان). فقد سمت هذه الطائفة إلى إبعاد الأنظار عن تجارة المخدرات بإقامة نقطة مراقبة للسير. إن دستورية هذا العمل قد جرى التشكيك فيه بواسطة العدل لدى A.C.L.U على قاعدة المادة الرابعة المعدلة، وجرى هدم نقطة المراقبة، بانتظار قرار العدالة. وتجارة المخدرات التي جعلت الجوار في حالة لا تحتمل، عاد فاستؤنف بصورة طبيعية على الفور. مذكور في: Amitai Etzioni «The New Regulated Communitarianism», in *Washington Post, Outlook Section 20 (Janvier 1991)*, p. B.1.
- (6) Pangle, 1987, pp. 88 - 90.

الفصل الواحد والثلاثون: حروب الروح الكبرى

- (1) في فلسفة الحق يشير هيجل بوضوح تام أنه سيكون هناك دائماً ثمة حروب في نهاية التاريخ. بالمقابل يعتبر كوجيف أن نهاية التاريخ تلك تعني نهاية كل النزاعات الكبرى، وبالمحصلة تصفية الحاجة إلى العراك. والسبب الذي جعل كوجيف يتبين هذا الموقف الماكس كليا هيجل غير واضح على الإطلاق. انظر: Smith 1989, p. 164.
- (2) Bruce Catton, *Grant Takes Command*, Boston, Little, Brown, 1968, pp. 491 - 492.
- (3) فيما يتعلق بالعقلية العامة في أوروبا عشية الحرب الكبرى، انظر: Modris Eksteins, *Rites of Spring*, Boston, Houghton Mufflin, 1989, pp. 55 - 64.
- (4) Eksteins, 1989, p. 57.
- (5) Eksteins, 1989, p. 196.
- (6) Voir: *Crépuscule des idoles* (trad. H. Albert), Paris, Gallimard, 1941, par - delà le bien et le mal (trad. G. Bianquis). Paris, Gallimard, 1952; Ainsi parlait Zarathoustra (trad. G. Bianquis), Paris, 1953.
- (7) انظر التقرير حول علاقة نيتشه بالنازية في فصل المقدمة ل: Werner Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- (8) Voir: *La République*, Livre IV, 440b et 440e.
- (9) إنني مدين لـ Henri Higuera الذي زودني بهذه الصياغة للمشكلة.

المحتويات

5 «نهاية التاريخ» بيان التيموسية المظفرة
21 شكر
23 شبه مقدمة

القسم الأول

أسئلة جديدة لمسألة قديمة

37 الفصل الأول: تشاؤمنا
45 الفصل الثاني: ضعف الدول القوية - I
53 الفصل الثالث: ضعف الدولة القوية - II أو أكل الأناناس فوق القمر
66 الفصل الرابع: الثورة الليبرالية العالمية

القسم الثاني

العهد القديم للإنسانية

81 الفصل الخامس: تاريخ شمولي
93 الفصل السادس: إوالية الرغبة
102 الفصل السابع: ليس البرابرة على أبوابنا
108 الفصل الثامن: التراكم بلا حدود
115 الفصل التاسع: انتصار (الفيديو)
124 الفصل العاشر: في بلاد التربية
137 الفصل الحادي عشر: جواب السؤال الأول
141 الفصل الثاني عشر: لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين

القسم الثالث الصراع من أجل الاعتراف

151	الفصل الثالث عشر: في البدء، كان صراع حتى الموت من أجل التمييز وحده
159	الفصل الرابع عشر: الإنسان الأول
166	الفصل الخامس عشر: عطلة في بلغاريا
173	الفصل السادس عشر: «الوحش ذو الوجنتين الحمراءين»
181	الفصل السابع عشر: عظمة التيموس وانحطاطه
189	الفصل الثامن عشر: السيد والعبد
195	الفصل التاسع عشر: الدولة الشمولية والمنسجمة

القسم الرابع نسقوط رودوس *Hic Rhodus, hic saltus*

205	الفصل العشرون: «أبرد كل الأشباح الباردة»
215	الفصل الحادي والعشرون: أصول العمل «التيموسية»
225	الفصل الثاني والعشرون: امبراطوريات الحق، امبراطوريات الاحترام
233	الفصل الثالث والعشرون: لاواقعية «الواقعية»
240	الفصل الرابع والعشرون: سلطة العاجزين
250	الفصل الخامس والعشرون: المصالح القومية
258	الفصل السادس والعشرون: نحو وحدة سلمية

القسم الخامس الإنسان الأخير

267	الفصل السابع والعشرون: في مملكة الحرية
279	الفصل الثامن والعشرون: أناس بدون جراحة
290	الفصل التاسع والعشرون: أحرار وغير متساوين
297	الفصل الثلاثون: حقوق كاملة وواجبات ناقصة
302	الفصل الواحد والثلاثون: «حروب الروح الكبرى»
313	الموامش والمراجع
354	المحتويات

فرانسيس فوكوياما

نهاية التاريخ والإنسان الأخير

هذا الكتاب

أهمية هذا الكتاب أنه ليس ولادة نظرية فلسفية جديدة، بقدر ما هو (بيان) يعلن عن إيديولوجيا لا تحمي عصر الإيديولوجيات المنقرضة، بقدر ما ترشح نفسها لإملاء الفراغ المتخلف عن زوالها.

ولقد جاءت لحظة إعلانه مقترنة بالحدثين الكبيرين: تفكك الكتلة الشيوعية، وضرب القوة الاستراتيجية والمالية العربية. كما لو أنه لم يكن بالمستطاع تدشين «نهاية التاريخ» إلا عبر هذا المنعطف المزدوج. لكنه تدشين سوف يكرس تقسماً جديداً يفصل بين النخبوية الغربية الأمركنية الصاعدة المتجاوزة للتاريخ، وبين «بقية العالم» السائدة في أمر الحلقة التاريخية. إنها قسمة تبني مفهمتها على أساس ثنائية عنصرية جديدة، موشحة بالهالة الثقافية، والانتهاكات للأقانيم الفلسفية، بدءاً من أفلاطون ووصولاً إلى هيفل، مأخوذاً هذه المرة في جناحه اليميني المتطرف، بعد أن تم استهلاك الجناح اليساري منه مع الماركسية.

فالنخبوية تذيع بيانها؛ تعلن خلاصها من التاريخ وأهلها معاً. تشرع في بناء إيديولوجيا السيطرة على عالم منقسم إلى فريق المؤوس منهم، وفريق المتنعمين بكيمال التاريخ. لكن خطاب «النهاية» يظل يجلجل داخل أسوار التاريخ عينه. والازدحام وراء بوابة الخروج منه، بالغ أوجه. و«الإنسان الأخير» حلم باهت يرتسم على ضواحي السور دون أن يبلغه أحد بعد حقاً.

(م. ص)

السعر: 8 دولارات أميركية أو ما يعادلها